

छायावादी कवियों का सांस्कृतिक दृष्टिकोण

(प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी, रामकुमार वर्मा)

•

प्रयाग विश्वविद्यालय की डी० फिल्
उपाधि के लिए प्रस्तुत
शोध प्रबंध

•

शोध - निर्देशक
डॉ० जगदीश गुप्त

•

प्रस्तुतकर्ता
प्रमोद कुमार सिनहा एम० ए०

१९६६

विषय-सूची

प्राक्कथन

भूमिका

हायावाद से पूर्व की सांस्कृतिक पीठिका

खण्ड १—

अध्याय १	संस्कृति
अध्याय २	मानवता
अध्याय ३	वर्ण-व्यवस्था
अध्याय ४	जाति व्यवस्था
अध्याय ५	राष्ट्रीयता
अध्याय ६	कला
अध्याय ७	प्रकृति
अध्याय ८	समाज

खण्ड २—

अध्याय ९

धर्म — परिभाषा, महत्त्व एवं उपयोगिता, धर्म, और आध्यात्म, धर्म द्वारा भारतीय समाज के संगठन की चेष्टा, धर्म में व्यक्ति का स्थान: कर्म और जीव की व्याख्या, धर्म जीवन, धर्म निरपेक्ष मानव व्यक्तित्व की धारणा, धर्म: भारतीय स्रोत, पाश्चात्य प्रभाव, आदर्श धर्म की धारणा ।

अध्याय १०

दर्शन— प्रसाद— आनन्दवाद, समरसता, रहस्यवाद, शून्यवाद, दुःखवाद, दाणिकवाद, कर्तृणा, परमाणुवाद, द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद, रहस्यवाद ।

अन्त— पुनः— रहस्यवाद— मार्क्सवाद, गांधीवाद, अरविन्ददर्शन का प्रभाव ।

निराला—रहस्यवाद, विशिष्टाद्वैत, प्रगतिवाद
रामकृष्ण मिशन का प्रभाव, भक्ति
दर्शन, शाक्त मत ।

महादेवी—दुःखवाद, कर्मणा, मायावाद (और)
रहस्यवाद ।

रामकुमार वर्मा—कबीर दर्शन का प्रभाव, बौद्ध
दर्शन का प्रभाव, रहस्यवाद ।

अध्याय ११

व्यक्ति—व्यक्ति के प्रति नवीन धारणा, पाश्चात्य
दृष्टि, भारतीय दृष्टि, नव मानवतावादी
दृष्टि, वाह्य प्रभाव, व्यक्तिवादी जीवनदर्शन
की स्थापना, एवं सीमाएं, व्यक्ति:समाज की
सापेक्षता में महत्त्व, विषय के रूप में व्यक्ति
की अनुभूतियों की महत्ता, व्यक्ति:कर्तव्य
और दायित्व, व्यक्ति:जीवन के अन्तरंग
रूप के उद्घाटन का आग्रह । व्यक्ति:मुक्त
प्रेम, दार्शनिक भूमिका में स्वातंत्र्य की भावना
और व्यक्ति, दार्शनिक भूमिका में मोक्ष
और व्यक्ति ।

अध्याय १२

नर-नारी—नारी की सामाजिक स्थिति, समाज
में नारी का स्थान, विधवा, समाज में पुनर्जा
की स्थिति, नर-नारी की सापेक्षिक
महत्ता ।

खण्ड ३—

अध्याय १३

कायावादी कवियों के प्रेरक व्यक्तित्व

अध्याय १४

साहित्यकार: समाज

अध्याय १५

साहित्यकार: दायित्व

खण्ड ४—

अध्याय १६

विचारक व्यक्तित्व, पूर्ववर्ती युग की
तुलना में वैचारिक प्रगति, असंगतियाँ
और आरोपित विचार, आलोचकों द्वारा
उपसंहार की गयी वास्तव, निष्कर्षात्मक निष्कर्ष
परिशिष्ट—आधारग्रन्थों की सूची, सहायक ग्रन्थों
की सूची, पत्र-पत्रिकाएँ ।

प्राक्कथन

छायावाद काव्य में मेरी प्रारम्भ से ही रुचि थी। १९०२० करने के अनन्तर जब मैंने डॉ० जगदीश गुप्त से इस विषय में शोध करने की इच्छा व्यक्त की तो वे बड़े प्रसन्न हुए। ऐसा नहीं था कि छायावाद पर लिखने वालों की उपलब्धि नगण्य रही हो, फिर भी कला और भाव पदा पर काफी लिखे जाने के बाद भी छायावादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण को प्रस्तुत करने का कार्य लगभग अधूरा ही था। इसलिए उन्होंने कृपा पूर्वक प्रस्तुत विषय दिया। अक्षय्य डॉ० रामकुमार वर्मा ने भी विषय से अपनी सहमति जतायी। व्यस्त जीवन में भी डॉ० जगदीश गुप्त ने प्रस्तुत प्रबन्ध के निर्देशन एवं संशोधन के लिए जो अपना अमूल्य समय दिया वह मेरे प्रति आशीर्वाद का ही द्योतक है। न केवल शोध वरन् जीवन की अन्य दिशाओं में उनसे आगे बढ़ने की प्रेरणा मिली, मैं इस गुरु-श्रृंखला से कभी उछला नहीं हो सकता।

छायावादी कवियों की विचारधारा को समझाने में श्री इलाचन्द्र जोशी, श्री सुमित्रानन्दन पंत, श्रीमती महादेवी वर्मा और डॉ० रामकुमार वर्मा ने व्यक्तिगत अभिरुचि लेते हुए पर्याप्त सहायता दी, जिसके लिए वे सभी धन्यवाद के पात्र हैं।

डॉ० केशरीनारायण शुक्ल और डॉ० शम्भुनाथ सिंह की पुस्तकों से भी शोध कार्य में नई दिशा मिली। साथ ही डॉ० सावित्री सिनहा का भी आभारी हूँ जिनके विचार 'भारती हिन्दी परिषद्' के कुरुक्षेत्र अधिवेशन और स्नातकोत्तर हिन्दी शिक्षण शिविर में सुनने को मिले, जिससे आधुनिक काव्य को समझने में सही दृष्टि मिली। इसलिए उपर्युक्त आलोचकों के प्रति हृदय से आभारी हूँ। साथ ही उन सभी लेखकों एवं आलोचकों के प्रति कृतज्ञता ज्ञापन करना भी कर्तव्य समझता हूँ जिनकी पुस्तकों का उपयोग कर सका।

यदि हिन्दी विभाग प्रयाग विश्वविद्यालय में चलने वाली हिन्दी साहित्य सम्मेलन की सार्यकालीन हिन्दी शिक्षाया योजना में अध्यापन कार्य न मिल गया होता तो कदाचित् मुझ साधनहीन के लिए शोध पूरा कर उसे परिष्कार हेतु प्रस्तुत कर सकना कठिन ही था । इस दृष्टि से डॉ० रामकुमार वर्मा और श्री विद्याभास्कार का भी आभारी हूँ जिन्होंने समय समय पर मेरी सहायता कर सतत् आगे बढ़ने के लिए प्रोत्साहित किया ।

विश्वविद्यालय प्रयाग पुस्तकालय, हिन्दी साहित्य सम्मेलन संग्रहालय, भारती भवन पुस्तकालय और पब्लिक लाइब्रेरी के पुस्तकालयाध्यक्षों के प्रति भी आभार प्रदर्शित करना कर्तव्य समझता हूँ, जिनसे पर्याप्त सहायता मिली । टंकण कार्य के लिए मैं श्री मेवालाल मिश्र का आभारी हूँ जिनकी सजगता से टंकण की त्रुटियाँ कम हुई हैं । टंकण के अन्तर प्रतिलिपि मिलान के लिए शोधकर्ता श्री विद्या-धर श्री गर्जचन्द्रकान्त और साथ ही श्री महावीर सिंह सौलंकी को धन्यवाद देना चाहूँगा जिनके सहयोग से मेरा बहुत-सा कार्य हलका हो गया । संभव है सावधानी बरतने के बावजूद कुछ त्रुटियाँ रह गयी हों, इसके लिए मैं विद्वत्जनों से क्षमा-प्राप्ति हूँ । शोधकार्य को प्रस्तुत करने में अम्मा और पिताजी की प्रेरणा सदा साथ रही जिनके आशीर्वाद से मैं इस प्रयास में अग्रसर हो सका हूँ ।

अन्त में इस शोध प्रबन्ध को आप विद्वत्जनों के समक्ष प्रस्तुत करते हुए मैं अपनी त्रुटियों के लिए क्षमा-प्राप्ति हूँ ।

प्रमोद कुमार सिन्हा
(प्रमोद कुमार सिन्हा)

भूमिका

ह्यावाद से पूर्व की सांस्कृतिक पीठिका

भूमिका

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध छायावाद युग का अध्ययन नहीं है, वरन् छायावादी कवियों के उत्तरोत्तर परिवर्तित और विकसित होने वाली सांस्कृतिक विचारधारा का अध्ययन है जिसका मूल रूप छायावाद युग में ही निर्धारित हो चुका था। प्रगतिवाद, प्रयोगवाद आदि परवर्ती आन्दोलनों के फलस्वरूप जो नया दृष्टिकोण और बौद्धिक जागरण उत्पन्न हुआ उसने छायावादी कवियों की विश्वव्यापी जीवन दृष्टि को प्रभावित किया। पर यह प्रभाव स्थायी नहीं कहा जा सकता। यही कारण है कि उनके मौलिक आदर्शों को विनष्ट नहीं किया। फलतः वैचारिक संघर्ष और परिवर्तन के आग्रह के बाद भी छायावादी कवियों का सांस्कृतिक दृष्टिकोण बहुत कुछ अदृष्ट बना रहा।

आलोच्य विषय के कवियों के पूरे काव्य साहित्य के अनुशीलन में भी केन्द्रीय दृष्टि छायावादी कवियों के युग पर ही रखी गयी पर विचार धारा के निर्माण की भूमिका से लेकर विकास की रेखा को स्पष्ट करने के लिए उनके पूरे साहित्य को अपने शोध-प्रबन्ध की परिधि में समाहित किया गया। ऐसा करने में भी यथासंभव काव्य साहित्य का उपयोग उनके कालक्रम के अनुसार ही किया गया है ताकि वैचारिक विकास की सही स्थिति प्रदर्शित हो और रचना पदा और विचार पदा में संगति स्पष्ट हो सके।

हिन्दी साहित्य के इतिहास में छायावादी कवियों का महत्वपूर्ण स्थान है। आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने जीवन के बदलते मूल्यों की दिशा निर्धारित की, उसे एक प्रबोधिक रूप दिया, लोक चेतना में उन्मेष की संवेदनाओं की अभिव्यक्ति दी, साथ ही प्रकृति से तादात्म्य कर उसे जीवन सहचरी के रूप में ग्रहण किया, वर्ण और जाति व्यवस्था के वर्तमान स्वरूप की सारहीनता बताते हुए ^{मानव} मन्वधर्म से पुष्ट नव मानवतावाद की स्थापना की, नयी वस्तु, नयी दृष्टि, नयी अभिव्यक्ति के माध्यम से

नया युगबोध दिया, साथ ही कला के प्रति नवीन जीवन दृष्टि और व्यक्ति स्वातंत्र्य की दिशा में वैचारिक उपलब्धि के रूप में जिस जीवन दर्शन की स्थापना की उसे साहित्य के इतिहास में महत्वपूर्ण योगदान की संज्ञा से अभिहित किया जा सकता है।

साहित्यिक विचारधारा की प्रतिष्ठा होते ही उसकी तटस्थ आलोचना नहीं शुरू हो जाती। छायावाद के लिए भी यही सत्य है। कदाचित् यही कारण था कि आलोचनापदा का संस्कार भी छायावादी कवियों को स्वयं करना पड़ा। इस दृष्टि से जयशंकर प्रसाद, सुमित्रानन्दन पंत, सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला', महादेवी वर्मा और रामकुमार वर्मा के गद्य साहित्य का भी महत्वपूर्ण स्थान है। पर कवियों के अतिरिक्त जिन आलोचकों ने छायावाद युग में सरस्वती, विशाल भारत, माधुरी, हन्दु, चौद, हंस, सम्मेलन पत्रिका आदि में समालोचना पद्धति के आधार पर छायावाद की प्रारंभिक समीक्षा कर उसे वादगत मान्यता प्रदान की उनमें सर्वश्री गुलाबराय नन्ददुलारे वाजपेयी, शान्तिप्रिय द्विवेदी, हजारी प्रसाद द्विवेदी, ठाकुरप्रसाद वर्मा, गंगाप्रसाद पाण्डेय, जानकीवल्लभ शास्त्री, रामनाथ सुमन, कृष्णलाल शरसोदे हंस, बालकृष्ण श्रीवास्तव, इलाचन्द्र जोशी, चन्द्रकला, रामविलास शर्मा, मुकुटधर पाण्डेय, रामसुन्दरलाल चौरहया, रामचरित उपाध्याय, देवी-प्रसाद त्रिवेदी, मंगलप्रसाद विश्वकर्मा, जनार्दन प्रसाद भट्टा द्विज और पं० रामचन्द्र शुक्ल का नाम लिया जाता है। पर छायावादोत्तर काल में छायावाद के आलोचकों में सर्वश्री कैशरीनारायण शुक्ल, शम्भूनाथ सिंह, 'दोम', प्रेमशंकर, नगेन्द्र, जयकिशनप्रसाद, सहगम, विजेन्द्रस्नातक, केदारनाथ सिंह, राजेश्वर दयाल सक्सेना, शमीरानी गुर्दा, सत्यपाल, सुरेशचन्द्र गुप्त, ठाकुर-प्रसाद शर्मा, जगदीश गुप्त, रघुवंश, दिनकर, नरेन्द्र शर्मा, नामवर, बच्चन-सिंह, गजानन माधव मुक्तिबोध, और भारत भूषण अग्रवाल का नाम लिया जा सकता है। उपर्युक्त आलोचकों ने छायावादी कवियों पर विभिन्न दृष्टिकोण से विचार किया जिसका विभिन्न विभिन्न रूप से अपना महत्व है। जिससे सुभे प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से सहायता मिली है।

आलोच्य क्लायवादी कवियों में अधिकतर कवि रूप प्रमुख मिलता है तथापि उनके काव्येतर साहित्य के वैचारिक महत्व को भी उपेक्षित नहीं किया गया। क्योंकि वह उनके व्यक्तित्व का अविभाज्य अंग रहा है। यही कारण है कि प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध में एक ओर जहाँ उनके काव्य साहित्य की विचारधारा का संश्लेषित-विश्लेषण किया गया है वहाँ दूसरी ओर उन्हीं क्लायवादी कवियों के गद्य साहित्य में कहानी, उपन्यास नाटक, रेखाचित्र, संस्मरण और लेखों में प्रत्यक्ष और पराक्ष रूप से व्यक्त की गयी उनकी विचारधारा का भी अनुशीलन किया गया है। उनका गद्य साहित्य उनकी काव्यगत विचारधारा की पुष्टि में सहायक है। अतः काव्य और गद्य साहित्य से सुष्टि प्राप्त जीवन के सर्वांग में सहायक है। अतः काव्य और गद्य साहित्य से सुष्टि प्राप्त जीवन के सर्वांग से सम्बन्धित विचारधारा ही क्लायवादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण को व्यक्त करने में समर्थ होगी। जिससे उस युग का विशेष के सांस्कृतिक दृष्टिकोण से सम्बन्धित उन समस्त मान्यताओं पर भी प्रकाश पड़ेगा जो किसी एकांगी दृष्टिकोण से साहित्यिक मान्यताओं पर प्रतिपादित होने के कारण भ्रान्तिपूर्ण विचारधारा के योक्तक हैं। मुख्य रूप से धर्म, दर्शन, कला, जाति-वर्ण-व्यवस्था, राष्ट्रीयता, प्रकृति, मानवता, व्यक्ति और समाज आदि के विषय में तत्सम्बन्धित कवियों की काव्यगत अभिव्यक्ति और उसकी पुष्टि के लिए उनके द्वारा गद्य साहित्य से भी सहायता ली गयी है।

आलोचना एक वैयक्तिक विषय है। प्रायः आलोचकों ने अपने मत को आरोपित करते हुए क्लायवादी काव्य का मूल्यांकन किया है, जिससे अनेक भ्रान्तियों उत्पन्न हो गईं साथ ही परस्पर विरोधी मत भी सम्मुख आये। ऐसा करने में भी निश्चय ही उन आलोचकों ने आलोच्य विषय के क्लायवादी कवियों द्वारा अपने अपने काव्य साहित्य में प्रयुक्त दृष्टिकोण को गौण रूप में ही ग्रहण किया। यही कारण है कि क्लायवादी कवियों या क्लायवाद युग पर होने वाली अपरिपक्व, अव्यवस्थित अथवा सामान्य रूप से व्यक्त

की गई अलोचनाओं का उल्लेख नहीं मिलता । वरन् प्रस्तुत शोध प्रबन्ध में सांस्कृतिक दृष्टिकोण प्रस्तुत करने में शोधकर्ता कवियों के दृष्टिकोण को ही प्रमुखता दी है ।

साहित्यकार ने जब साहित्य की विविध विधाओं का स्पर्श किया हो तो मात्र उसकी एक विधा के संश्लेषण-विश्लेषण पद्धति के आधार पर सांस्कृतिक दृष्टिकोण नहीं प्रतिपादित किया जा सकता । हिन्दी में जब किसी युग विशेष को केन्द्र में रखते हुए उसके कवियों के काव्य तथा गद्य साहित्य के आधार पर सांस्कृतिक दृष्टिकोण का अध्ययन प्रकाश में नहीं आया तब प्रस्तुत शोध प्रबन्ध की मौलिकता निर्विवाद ही है । यद्यपि सांस्कृतिक दृष्टिकोण का प्रतिपादन छायावादी कवियों के साहित्य के आधार पर किया गया है पर उसके विवेचन-विश्लेषण और प्रतिपादन का ढंग शोधकर्ता का अपना है ।

छायावाद के सम्बन्ध में अभी तक जो भी अध्ययन हो चुका है, महत्वपूर्ण धारणाएं व्यक्त की गई हैं उन्हें मूल्यांकन वाले अंतिम अंश में संदर्भित किया गया है । शेष समस्त अध्ययन शोधकी वास्तविक प्रवृत्ति को पूर्वाग्रहों से मुक्त रखकर किया गया है । परन्तु समस्या विशेष पर आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों के विचारों को एक साथ समान परिप्रेक्ष्य में रखकर देखने का ऐसा प्रयत्न शोधक की दृष्टि में इसके पूर्व नहीं किया गया । छायावादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण का आकलन प्रस्तुत प्रबन्ध में विशेष सजगता के साथ किया गया है । साथ ही सांस्कृतिक दृष्टि की सत्-असत् दोनों पक्षों पर तटस्थ रूप से देखने का प्रयास किया गया है । अतः यह मौलिक शोध-प्रबन्ध है ।

हायावाद के पूर्व की सांस्कृतिक पीठिका

हायावादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण को विश्लेषित करने के पूर्व हमें उसकी पीठिका के उन सांस्कृतिक तत्वों पर दृष्टिपात करना चाहिए जिनके प्रभाव से क्रिया-प्रतिक्रिया के रूप में नवीन काव्यधारा का निर्माण होता है। हायावाद की पीठिका के रूप में द्विवेदी युग आधुनिक हिन्दी काव्य में अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान रखता है क्योंकि परिस्थितिगत परिवर्तित मनस्थिति की प्रेरणा से ही युग के नवीन जीवन दर्शन के कारण उसके अनुकूल हायावादी काव्य का सृजन हुआ। पर साहित्यगत सामाजिक राष्ट्रीय मनो-वृत्ति के विकास की दृष्टि से भारतेन्दु युग की पीठिका पर भी एक विहंगम दृष्टि डालनी होगी।

हायावाद की पीठिका के रूप में द्विवेदी-युग पर यदि एक सम्यक दृष्टि डाली जाय तो पता चलता है कि उसकी राजनीतिक स्थिति पहले से अधिक गंभीरतर होती जा रही थी। भारतेन्दुकाल के पूर्व लोगों में अंग्रेजी राज्य के प्रति पर्याप्त आस्था थी, क्योंकि सत्ता के प्रति विश्वास, सौम्यता तथा स्नेह और आदर की भावना पर्याप्त रूप में दिखाई पड़ती है। पर कालान्तर में द्विवेदी-युग में विभिन्न परिस्थितियों की प्रेरणा से उसका स्थान क्रमशः तीव्र सन्देह, मतभेद, वैमनस्य और कटुता में ग्रहण कर लिया, दूसरे शब्दों में कहें तो बीसवीं शताब्दी के शुरू के पन्द्रह वर्षों में भारत की आर्थिक, राजनी-तिक, सामाजिक और सांस्कृतिक परिस्थितियों उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम वर्षों की परिस्थितियों के विकसित और परिवर्द्धित रूप में ही दिखाई पड़ती हैं। इसलिए इस काल की काव्यधारा भी संक्रान्तियुग की भारतेन्दुयुगीन काव्य धारा से बहुत भिन्न नहीं है। अन्तर इतना ही है कि इस युग में पिछले युग की अपेक्षा पुनरुत्थान की प्रवृत्ति और भी बढ़ गई।^१ राष्ट्रीय दृष्टिकोण से जनता में मानसिक परिष्कार हो रहा था। नैतिकता अधिक

बौद्धिक दृष्टिकोण की ओर अग्रसर हो रही थी । सामाजिक जन-चेतना में राष्ट्रीयता आने के कारण सामान्यतः शोषित वर्ग में विदेशी सत्ता के प्रति एक विद्रोह की चिनगारी दीख पड़ती है । साहित्य में रुमानी वातावरण और कल्पना प्रधान सौन्दर्य दृष्टि इस युग के काव्य साहित्य में बहुत कुछ कम हो गई थी, क्योंकि राष्ट्रीयता और विशुद्ध बौद्धिकता के वातावरण की ओर सतत-अग्रसर होती हुई दृष्टि उसे यथार्थ के धरातल पर आने को बाध्य कर रही थी । पराधीनता की कटुता और उसके यथार्थ से परिचित होने पर काव्य में भी परिवर्तन अपेक्षित था क्योंकि अब कल्पना की गोद में क्रीड़ा करने का युग समाप्त हो गया था ।

यद्यपि भारतेन्दु-युग और द्विवेदी-युग में काव्य के दृष्टिकोण में कोई विशेष अन्तर नहीं आया था, तथापि जीवन के प्रति विकसित दृष्टिकोण से काव्य साहित्य को नवीन दृष्टि मिली ही । अब जीवन का हर अंग काव्य का विषय हो सकता था । अतः काव्य विस्तार के साथ विषय विस्तार भी इस युग में पर्याप्त मात्रा में हुआ । काव्य की भाषा ऐतिहासिक और भारतेन्दु युग की तरह ब्रजभाषा नहीं थी । द्विवेदी युग में खड़ीबोली काव्य भाषा के रूप में प्रयुक्त हुई । जिसमें उपदेशात्मकता, मातृप्रेम, जीवन का आदर्शवादी दृष्टिकोण, परिस्थितिगत यथार्थ आदि बातें उन्मुक्त रूप से काव्य के विषय बनते जा रहे थे । सब तो यह है कि भारतेन्दु-युग में अंकुरित होने लगी वाली राष्ट्रीय कविता द्विवेदी-युग में विकसित होकर लहलहा उठी । यही कारण है कि भारतीय बौद्धिक आस्था नैतिकता और आदर्शवादिता का जितना स्पष्ट चित्रण इस युग में हुआ उतना इससे पिछले युग में नहीं । भारतेन्दु युगीन कथा और काव्य शिल्प में राष्ट्रीयता की छूती प्रेरणा अपने उभार में आकर प्रेम-चन्द, मैथिलीशरण गुप्त, 'हरिऔध', जयशंकर प्रसाद आदि में राष्ट्रीयता परक रचनाओं में पूर्ण रूप से प्रकट होने लगी । इससे युग के यथार्थ चित्रण को प्रकट करने में अन्य साहित्यकारों को भी पर्याप्त प्रेरणा मिली । अतः इस युग का साहित्य तत्कालीन ईमानदार लेखन प्रवृत्ति का सच्चा प्रतिनिधित्व करता है ।

द्विवेदी-युग सूक्ष्म भावनाओं के लिए स्थूल आधार ढूँढ़ रहा था । उसकी सूक्ष्म भावनाएं प्राचीन संस्कारों में भक्तिमूलक थी, इन्हीं की अभिव्यक्ति के लिए उसे कोई प्रत्यक्ष दृश्यपट दरकार था । जब तक राष्ट्रीय आन्दोलन सामने नहीं आया तब तक उसकी भावनाएं ईश्वरपूजा और प्रभुवंदना में ही संतोष ग्रहण करती रहीं । उस आस्तिक वस्तुवाद के लिए गांधीवाद एक वरदान मिल गया ।^१ यही कारण है कि प्रत्यक्ष रूप से भी द्विवेदीयुगीन साहित्य पर गांधी और उनकी विचारधारा का स्पष्ट प्रभाव देख पड़ता है । अपनी मर्यादित व्यवस्था में गद्य की भाँति द्विवेदी जी ने पद्य-प्रवाह की गति भी बदल डाली । उन्होंने सबसे बड़ी बात यह की कि संस्कृत छन्द शैली और भाव-प्रदर्शन की सीधी छाया हिन्दी गद्य पर डाली । पुरानी धारा के हिन्दी कवियों की दृष्टि प्राकृति, अप्रभंश और रीति की जिन शैलियों पर थी, द्विवेदी जी की पद्धति उनसे पृथक् थी । इससे हिन्दी में परम्परा से व्यवहृत छंदों के स्थान में संस्कृत के वृत्तों का हिन्दी में चलन हो गया ।^२ राष्ट्रीय-काव्य के सम्बन्ध में भारतेन्दु-युग की अपेक्षा द्विवेदी-युग में अधिक विकास देखने को मिलता है । आर्य समाज एवं इंडियन नेशनल कांग्रेस ने सांस्कृतिक, राजनीतिक एवं राष्ट्रीय चेतना को प्रगति देने में मानवीय सुप्त चेतना में एक क्रांति उपस्थित कर दी । किन्तु सामाजिक और धार्मिक क्षेत्र में भारतेन्दु-युग की अपेक्षा द्विवेदी युग में किसी प्रकार का विशेष परिवर्तन नहीं दिखाई पड़ता है । देश की आर्थिक प्रगति पहले की ही तरह असन्तोषजनक थी । देश में अकाल और भुखमरी के कारण आर्थिक-व्यवस्था जर्जरित हो गई थी । किसान और दस्तकारी से सम्बन्धित व्यक्तियों की दशा दिनो-दिन गिरती जा रही थी । स्वार्थ-अंध अंग्रेजी-सरकार यहाँ की स्थिति को सुधारने में कोई दिलचस्पी नहीं ले रही थी । वस्तुतः देश की वयनीय दशा में सुधार न होने का सबसे बड़ा कारण यही था ।

उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में जनता में आत्मचेतना का विकास होने लगा था । इसका एक कारण १९१६ ई० में स्वेज नहर का खुलना भी था

१. युग और साहित्य—शांतिप्रिय द्विवेदी, पृ० १६६

२. हिन्दी भाषा और साहित्य का इतिहास—आचार्य चतुरसेन, पृ० ५४६

क्योंकि स्वेज नहर खुलते ही भारत के कच्चे माल का निर्यात पर्याप्त मात्रा में होने लगा था । अतः पाश्चात्य देशों से व्यापारिक सम्बन्ध इस चेतना के विकास में सहायक था । साथ ही भारतीय जनता विदेशी शासन द्वारा शोषित होने के कारण उस पर से विश्वास और आस्था खोती जा रही थी । भारतीयों की स्थिति के सुधार के लिए ऐसे तों सन् १८८५ (सं० १९४२) में ही इंडियन नेशनल-कांग्रेस की स्थापना हुई । प्रारंभ में इसका कार्य मात्र सरकार को स्मृति पत्र (Memorandum) देकर, उसका ध्यान जनता की ओर आकृष्ट करना था, किन्तु कालान्तर में इसका तत्त्व विदेशी भावना से विरत होकर स्वदेशी भावना से प्रभावित हुआ । फलस्वरूप विदेशी सरकार इसे संदेह की दृष्टि से देखने लगी ।

औद्योगिक दृष्टिकोण से देखें तो १८६६ ई० के बाद पाश्चात्य देशों में पर्याप्त मात्रा में कच्चे माल का निर्यात होने लगा था । इसी समय रानीगंज के लोहे और बंगाल के कायले की सुदार्ढ और विकास का काम शुरू हुआ और लगभग १९०० ई० तक तो उत्पादन और व्यापारिक क्षेत्र में क्रांति सी हो गई । यद्यपि अन्य देशों में हुए व्यापारिक विकास की दृष्टि से भारत का यह विकास अधिक तीव्र नहीं था फिर भी रेलों के विकास और प्राकृतिक अवरोधों (जंगल, महामारी) के न होने के कारण शासकों द्वारा सहायता न देने और दिलचस्पी न लेने पर भी स्थिति में पर्याप्त अन्तर आ गया था । पहले की अपेक्षा आर्थिक प्रगति के विकास को विभिन्न औद्योगिक केन्द्रों की स्थापना और उनके उत्पादन से पर्याप्त सहायता मिली । इधर राजनीतिक जागरण के कारण शासन और जनता में तनाव बढ़ता जा रहा था । इसका युगान्तरकारी रूप तब देखने को मिला जब तत्कालीन वायसराय लार्ड कर्जन ने १९०४ में बंगाल को दो टुकड़ों में विभाजित कर दिया। यम्य इससे बंगाल ही नहीं समस्त भारतीय जनता अंग्रेजी राज्य के प्रति विद्रोही हो गई क्योंकि इस विभाजन में उसे शासन के निरंकुश स्वैच्छा-चारिता का ही रूप समझा । यही कारण था कि यह विभाजन समस्त भारतीय जनता के लिए एक प्रतिष्ठा का प्रश्न बन गया था जिसका विकसित

रूप कालान्तर में स्वदेशी आन्दोलन के रूप में प्रकट हुआ ।

सन् १९०४ के रूस-जापान युद्ध में जापान ऐसे छोटे देश से रूस ऐसे बड़े देश की हार ने समस्त भारतीयों के मन में एक अदम्य सुसंगठित राष्ट्रीयता की भावना के लिए प्रेरणा के बीज का काम किया । इन्हें यह ज्ञात हो गया कि राष्ट्रीयता की भावना से प्रेरित एक छोटा सुसंगठित राष्ट्र भी बड़े साम्राज्य से टक्कर ले सकता है । जापान की इस जीत ने भारत ही नहीं एशिया के समस्त पराधीन राष्ट्रों में स्वतंत्रता की लहर दौड़ा दी । अब स्वतंत्रता का मूल्य भारतीयों की समझ में आ गया । इस भावना ने ही भारतीयों में स्वतंत्रता की अदम्य भावना भर दी थी । राष्ट्रीयता की सीमा अब जाति, धर्म और प्रान्तीयता से दूर देश की पृष्ठभूमि में आंकी जाने लगी । कांग्रेस भी अंग्रेजीराज्य के प्रति नम्रता और विनय की नीति छोड़कर उग्रता की नीति की ओर अग्रसर हुई ।

ऐसे तो लगभग १९०७ ई० जमशेदपुर में टाटा कम्पनी की स्थापना हुई और उसी समय दियासलाई चीनी, आटा, सीमेंट, चावल, साबुन, कागज, कपड़ा और पानी से बिजली बनाने के कारखाने देश भर में खुले । जिससे औद्योगिक विकास और उत्पादनवृद्धि में पर्याप्त सहायता मिली । ये मिल अधिकशतः भारतीयों द्वारा ही खोले गए थे । लेकिन अंग्रेजों के स्वतंत्र बाजार की नीति बरतने, आयात-कर लगाने और मिलों के कपड़ों पर टैक्स लगा देने के कारण भारत में १९१७ ई० तक तेजी से औद्योगिक विकास न हो सका । यद्यपि ब्रूट के औद्योगिक विकास में भारत की ही प्रमुखता रही, कारण विदेशों में इसके मजदूर भारतीय मजदूरों की अपेक्षा महंगे थे, फिर भी भारत कृषि प्रधान देश ही रहा । गृह-उद्योग-धन्यों का तीव्र गति से विनाश ही हो रहा था । आर्थिक व्यवस्था दरिद्रता से घबकी जा रही थी स मालगुजारी, लगान में वृद्धि, अधिकतर मजदूरों का कृषि पर आश्रित होना, कर्ज का बढ़ता बोझ और अधिक सुद के कारण अंत में जमीन का महाजन का हो जाना आदि बाह्य कृषक जीवन के लिए अभिशाप सिद्ध हुई । साथ ही

१९०० ई० तक यह स्पष्ट हो गया कि अंग्रेज भारत का औद्योगिक विकास करने की इच्छा नहीं रखते। यही कारण है कि उद्योगपतियों ने उनका विरोध करने के लिए ही कांग्रेस का साथ देना शुरू किया। अफ्रीका के बॉयर युद्ध (Boer war) और तुर्की द्वारा यूनानियों की पराजय तथा पूर्वी देशों में इसाइयों की हत्या से भारतीयों के हिन मन में भी एक राष्ट्रीयता की लहर फैल गई। फलस्वरूप लोग खुले आम राजनीति में शरीक होने लगे।

देश की संदिग्ध औद्योगिक व्यवस्था पर दृष्टिपात करते हुए छायावादी विचार धारा की साहित्यिक पृष्ठभूमि के रूप में यदि भारतेन्दु द्विवेदीयुग की परिस्थितियों को विभिन्न विदेशी शासकों और तत्कालीन स्थितियों को क्रिया-प्रतिक्रिया के सम्पर्क सूत्र में यदि देखें तो अधिक युक्ति-संगत होगा। इस दृष्टि से लार्ड एल्गिन द्वितीय (१८६४-६६) के शासन-काल में अकाल और महामारी महत्वपूर्ण दुःखद घटना थी। जो शासन की अव्यवस्था की चोतक है। लार्ड कर्जन (१८६६ से १९०५) के शासन-काल में यद्यपि रेल, रक्षा, कृषि आदि के विकास की व्यवस्था हुई पर उसकी निरंकुश नीति ने भारतीयों के प्रति दुर्व्यवहार, जातीयता, पदापात आदि की भावना में यहाँ की जनता के मन में उसके प्रति घृणा भर दी थी। यही कारण था कि भारतीय राजनीतिक प्रतिक्रिया में बुद्धि हुई, क्योंकि इस बीच कर्जन ने बंगाल का दो भागों में विभाजन (१९०४) कर दिया था। इसकी प्रतिक्रिया में देशव्यापी आन्दोलन हुआ। १९०५ में बनारस कांग्रेस के सभापित गोपालकृष्ण गोखले ने सरकार की कटु निंदा की। साथ ही इसी कांग्रेस में बंग-भंग के विरोध में विदेशी वस्तुओं के बहिष्कार का भी प्रस्ताव पास हुआ। लगभग १९०५ ई० में भारतीय राजनीतिक गतिविधि में महानु अन्तर आ गया। कांग्रेस अपनी नरम नीति का त्याग करने लगी। लार्ड कर्जन के त्यागपत्र देकर चले जाने के बाद लगभग १९०५ में लार्ड मिंटो वायसराय बन कर आये। पर बंगभंग आन्दोलन को रोकने में इन्हें भी सफलता नहीं मिली। देश की जन-चेतना में प्रगति हो रही थी। दादा भाई नौरोजी की अध्यक्षता में कलकत्ता

कांग्रेस (१९०६) में स्वराज्य जन्म सिद्ध अधिकार है का नारा लगाया गया । इसी अधिवेशन में ही विनिवन्द्र पाल और बालगंगाधर तिलक ने स्वदेशी सरकार का भी प्रस्ताव रक्खा जिससे कांग्रेस के गरम और नरमदल में काफी मतभेद हो गया फिर भी स्वराज्य ही कांग्रेस का लक्ष्य चुना गया जिसका सर्व सम्मति से समर्थन हुआ । अब स्वदेशी और स्वराज्य भारत के राष्ट्रीयता प्रतीक बन गये । और राष्ट्रीयता की इस भावना को जनमानस से सम्बन्धित कर धर्म के माध्यम से इसे उभारने में अरविन्द घोषा, लोकमान्य तिलक और विपिनचन्द्रपाल आदि ने बहुत सहायता दी । जिसके फलस्वरूप राष्ट्रीयता की चेतना का प्रसार हुआ ।

इसी बीच लार्ड एडवर्ड द्वितीय (१९१० ई०) की मृत्यु हो गई और पंचम जार्ज गद्दी पर बैठे । इनके शासन काल में भारत से सम्बन्धित दो बहुत ही महत्वपूर्ण बातें हुई । बंगभंग आन्दोलन को रोकने के लिए पंचम जार्ज द्वारा पच्छिम और पूर्वी बंगाल को एक में मिला दिया गया । साथ ही देश की राजधानी को कलकत्ता से दिल्ली हस्तान्तरित कर दिया गया ।

प्रयाग अधिवेशन में लार्ड ^{हार्डिज} ~~हार्डिज~~ अपने समझौतावादी दृष्टिकोण को लेकर आए । हार्डिज की नीति भारतवासियों को तुश करने की थी । एक और जहाँ बंगाल का एकीकरण हुआ, दूसरी ओर मुसलमानों को भी अलग मताधिकार दिया गया । साथ ही १९१३ ई० में अफ्रीका के प्रवासी-भारतीय मांगों का भी समर्थन करते हुए अपनी सहानुभूति व्यक्त की । यह हार्डिज के समझौतावादी दृष्टिकोण का ही परिणाम था कि उस समय कांग्रेस और सरकार की कटुता कम हो गई थी । अंग्रेज नहीं चाहते थे कि हिन्दू-मुसलमान में समझौता हो तथापि कांग्रेस के उदारतावादी अंग्रेज सभापित सर विलियम वेडरबर्न ने हिन्दू-मुसलमान, नरम-गरमदल, भारत और ब्रिटेन के परस्पर विरोधी तत्वों के साथ समझौता करने का प्रयत्न किया । इस प्रयत्न के फलस्वरूप १९१६ ई० में लखनऊ कांग्रेस में हिन्दू-मुसलमान दोनों दल में समझौता हुआ और कांग्रेस की फूट भी बहुत हद तक दूर हो गई । इस प्रकार १९११ ई० से १९१६ ई० तक भारत में शान्ति का वातावरण

रहा फिर भी भीतर ही भीतर क्रांति की विचारधारा सुलगती रही जिसकी छाया द्विवेदी युगीन साहित्य में देखी जा सकती है ।

सन् १९१४-१८ में यूरोप में प्रथम विश्वयुद्ध आरंभ हो गया था । इस युद्ध में भारत ने अंग्रेजी सरकार की मदद की । सहायता का हर संभव प्रयत्न उपलब्ध किया, लेकिन युद्ध की समाप्ति और मित्र राष्ट्रों की जीत पर भी देश को उसकी सेवाओं का उचित पुरस्कार नहीं मिला, न मिलने की संभावना ही थी । इन्हीं दिनों (१९१६) रूसी-क्रान्ति सफल हो गई । जापान द्वारा हराये गए इतने बड़े देश की दुर्दशा के अनन्तर भी जन-चेतना की रगों में क्रांति का नया रक्त बहने लगा । नई चेतना आई । जन-मानस पुनः सचेत हुआ और साहित्य संस्कृति की राष्ट्रीय परक विचार-धारा को प्राथमिकता दिया जाने लगा ।

इसी समय रौलेट एक्ट पास हुआ जिसमें अपराधी राजद्रोहियों को दमन के अधिकार निहित थे । देश भर में इसका घोर विरोध हुआ, फलस्वरूप ३० मार्च १९१६ को दिल्ली और ६ अप्रैल को पूरे देश में हड़ताल रही । इसी समय सुसलमानों ने टर्की की सन्तानुभूति में 'खिलाफत आन्दोलन' चलाया । यह आन्दोलन भी अंग्रेजों के विरोध में था । 'रौलेट-एक्ट' के अधिकार मिलने पर जनरल डायर ने १३ अप्रैल १९१६ को पंजाब के जलियाना-वाला-बाग में नागरिकों की एक शांतिपूर्ण सभा पर गोलीकाण्ड करवा दिया । कई सौ व्यक्ति मारे गये । फलस्वरूप सितम्बर १९२० में गांधी जी की सहायता से कलकत्ता कांग्रेस में असहयोग आन्दोलन की योजना बनी और दिसम्बर १९२० ई० में गांधी जी की सहायता से नागपुर अधिवेशन में शांतिपूर्ण और अहिंसात्मक उपायों से स्वराज्य के लक्ष्य को निश्चित कर आन्दोलन ^{निश्चित} विशिष्ट हो गया, जिससे पूरे देश में उपाधि-त्याग, सरकारी उत्सव, स्कूल, कॉलेज-निर्वाकन आदि आन्दोलन के असहयोग के प्रति धूम मच गई । चर्चा और सदर राष्ट्रीयता का प्रतीक बन गया । इसका खूब प्रचार हुआ

और हिन्दू मुसलिम आन्दोलन भी बहुत सफलता पूर्वक चला ।

भारतीय समाज जातिगत वर्गीकरण में मुख्यतः हिन्दू और मुसलमान दो वर्गों में विभक्त था । हिन्दू समाज में भी ब्राह्मण, क्षत्री, वैश्य, शूद्र आदि विभिन्न सामाजिक वर्ग थे लेकिन अब सामाजिक संकीर्णता जातीयता पर आश्रित न रहकर समाज का राष्ट्रीयता की दृष्टि से मूल्यांकन किया जाने लगा । अरविन्द घोष ने तो राष्ट्रीयता की ही परिभाषा बदल दी । उनके अनुसार जीवन का लक्ष्य हर क्षेत्र में स्वतंत्रता प्राप्त करना है । राष्ट्रीयता ईश्वरीय वस्तु है । वह स्वयं ईश्वर है । इस तरह राष्ट्रीयता को भी आध्यात्मिक रूप दिया जाने लगा । गीता और वेदान्त के प्रभाव के कारण अरविन्द ने सन्यास में भी राष्ट्रीयता का नया दृष्टिकोण रखा तो धर्म और आध्यात्म का समन्वय कर लोकमान्य तिलक ने पंजाब और महाराष्ट्र में जन-चेतना फैलाई । गणपति उत्सव, गौरदा सभा, शिवाजी की जयन्ती ^{आदि} अनेक के माध्यम से राष्ट्रीयता का बीज बोया । गीता रहस्य की रचनाकर गीता के कर्मयोग की नई व्याख्या प्रस्तुत की । लाला लाजपत राय और ^{आदि} अज्ञानानन्द । आर्य समाज द्वारा भी राष्ट्रीयता के प्रचार प्रसार में पर्याप्त सहायता मिली । पंजाब के स्वाधी रामतीर्थ ने अमेरिका में वेदान्त का प्रचार किया । धियाँ-सोपिकल सौसाइटी ने भी हिन्दू-नवजागरण में पर्याप्त योगदान दिया । लेकिन अब भी अंग्रेजों की फूट डालने की नीति काम कर रही थी । वे नहीं चाहते थे कि कांग्रेस की शक्ति में विकास हो । यही कारण था कि उन्होंने धर्म की भावना से फूट डालने का प्रयत्न करते हुए सर येयद अहमद खाँ को अपना अस्त्र बनाया । वही समय मौलाना हाली ने एक 'मुसदस' की रचना की जिसमें मुस्लिम संस्कृति के उत्थान का अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णन है । इससे मुस्लिम संस्कृति को अलग समझने की प्रवृत्ति बढ़ी । लोग भूल गए कि धर्म स्वयं संस्कृति न होकर उसका एक अंग होता है । संस्कृति के प्रति भ्रान्तिपूर्ण धारणा के कारण द्विवेदी युग में संस्कृति के स्वाभाविक विकास में अवरोध आ गया ।

ऐतिहासिक भावना से प्रेरित होकर १८७५ में भारत सरकार ने पुरातत्व विभाग की स्थापना की जिसने देश के ध्वंसावशेषों के अतिरिक्त मूर्तिकला, वास्तुकला के ऐतिहासिक स्थलों को संरक्षित और संग्रहित बनोया/ ऐसे तो सर विलियम जोन्स के प्रयत्न से १७७४ ई० में ही बंगाल में ऐशियाटिक सोसाइटी की स्थापना हो चुकी थी । पर कालान्तर में इसने प्राचीन ग्रन्थों की खोज और भाषा लिपि के अध्ययन के सम्बन्ध में पर्याप्त प्रोत्साहन दिया । मैक्समूलर, शापेनहार, श्लीगेल आदि जर्मन विद्वानों ने वैदिक संस्कृति पाली, प्राकृत के साहित्यिक ग्रन्थों का अध्ययन किया । इनके अध्ययन से नये तथ्यों का उद्घाटन हुआ । भारतीय अतीत संस्कृति में ऐसे समृद्ध भाँडार को पाकर भारतीयों के मन से हीन भावना का बहुत कुछ अन्त हो गया ।

संस्कृति में कला का भी अपना महत्व है । इस दृष्टि से भारत खण्ड और विष्णु दिगम्बर ने संगीत की संगीतकारों ने सहयोग दिया । अमनीन्द्र ठाकुर ने चित्रकला का पुनरुत्थान किया और आचार्य द्विवेदी ने राजा रविवर्मा के चित्रों पर काव्य की सृष्टि की करवा चित्रकला को भी प्रोत्साहित किया ।

सामाजिक दृष्टि से मध्य और निम्न वर्ग की दशा और भी गिरी हुई थी । बालविवाह, मनमेल विवाह, पदाप्रदा, जाति प्रथा, दहेज प्रथा, आदि धार्मिक संकीर्णताओं में समाज की जड़ को खोजला कर दिया था । कारण समाज में अशिक्षा थी । स्त्री शिक्षा का नितान्त अभाव था । जीवनगत दृष्टिकोण की संकीर्णता के कारण देश में नाना कुरीतियाँ फैली थी ।

हिन्दी साहित्य के संक्रान्ति युग में भारतेन्दुकालीन साहित्यकार पाश्चात्य शिक्षा, कला और विभिन्न उद्योग धन्धों के उपयोग और उसके प्रचार प्रसार के भी यत्नावासी थे । कारण उनकी दृष्टि में ऐसा करने से

भारत के पिछड़े आर्थिक विकास की अग्रगति मिलती । इस काल में साहित्य की बहुत सी शैलियाँ—जैसे निबंध कहानी, पत्रकारिता, उपन्यास आदि . विधाओं—को ग्रहण कर उन्हें अपने समन्वयात्मक दृष्टिकोण से हिन्दी में इस भाषा के अनुरूप ढाला गया । पुनरुत्थान युग में इस प्रवृत्ति का और भी विकास हुआ । कारण उद्योग धन्यों एवं मिलों से उत्पादन वृद्धि के कारण भारत में उन्हीं परिस्थितियों की बहुत बृहत् पुनरावृत्ति हो रही थी जो ब्रिटेन में थी ।

साहित्य क्षेत्र में ब्रजभाषा धीरे-धीरे मंद होती जा रही थी और गद्य-पद्य दोनों ही क्षेत्रों में उसका स्थान खड़ी बोली ले रही थी । पं० महा-वीर प्रसाद द्विवेदी ने सरस्वती के माध्यम से खड़ी बोली के आन्दोलन को आगे बढ़ाया । साहित्य में छंद और शैली की दृष्टि से नये प्रयोग किये जाने लगे । अंग्रेजी और संस्कृत का भी पर्याप्त प्रभाव ग्रहण किया गया । उसका बहुत अध्ययन किया जाने लगा । श्रीधर पाठक ने गोल्डस्मिथ की कविताओं का हिन्दी में अनुवाद भी प्रस्तुत किया । आचार्य द्विवेदी कालिदास से प्रभावित थे उन्होंने संस्कृत की श्लोक विधान, शैली, छंद विधान , प्रकृति चित्रण , संस्कृत पदावली को हिन्दी में प्रोत्साहित किया । पाश्चात्य साहित्य और विचारधारा के सम्पर्क में आने और देश के राष्ट्रीय जागरण के प्रभाव के कारण लोगों में धर्म की अंध दासता और अंध विश्वास की जगह दार्शनिकता और कलात्मकता बढ़ती जा रही थी । जीवन के प्रति एक बौद्धिक दृष्टिकोण होता जा रहा था । अतः समग्र दृष्टि से मूल्यांकन करते हुए यह कहें कि यद्यपि पाठक काव्य के भाव और विषय को भार-तेन्दु ने बदला पर उसके भाषा और छंद आदि को बदलने का श्रेय आचार्य महावीरप्रसाद द्विवेदी को ही है कस्तूर-अमृत तो अत्युक्ति न होगी ।

प्रबन्ध और गीत काव्यों का एक प्रकार से नितान्त अभाव था । बीसवीं शताब्दी के प्रथम बीस-पच्चीस वर्षों में महाकाव्य , खण्डकाव्य, आख्यात्मक काव्य, प्रेमाख्यात्मक काव्य और नीतिकाव्य की रचना हुई और

शब्द भाण्डार, भाव प्रकाशन शैली आदि की दृष्टि से खड़ी बोली का नवीन विकास और उत्कर्ष उपस्थित हुआ फिर भी प्रधानता इतिवृत्त काव्य की रही किन्तु उसके भावपूर्ण कविता की और अलंकार, रस, गुण आदि से मानव जीवन की उच्च वृत्तियाँ और भावनाओं की प्रकृति वर्णन में मनः कल्पित दृश्यों की व्यंजना की और विकसित हुआ ।^४

द्विवेदी युग की कविता को आदर्शवादी की संज्ञा से अभिहित किया जा सकता है किन्तु यह आदर्शवाद पूंजीवादी सभ्यता से प्रभावित है और न सामंतवाद से ही वरन् वैचारिक दृष्टिकोण से दोनों का समन्वय देख पड़ता है । कारण इस युग के कवि अतीतानुसृत होते हुए भी वर्तमान से न अनभिज्ञ है न विमुख । "..... इन कवियों ने बड़ी उत्सुकता से तत्कालीन राजनीतिक, आर्थिक सामाजिक आन्दोलनों का स्वागत किया और समस्याओं को सुलभाने का प्रयत्न किया ।^५ कवियों ने अपने सुधार की मनोवृत्ति के कारण ही उपदेश के साथ खंडन-मंडन की शैली अपनाई, साथ ही सौन्दर्य और प्रेम आदि विषयों पर काव्य की सृष्टि करते हुए भी बहुत हद तक सतर्कता बरती कि इस युग का काव्य लोक जीवन और स्वाभाविकता से दूर वर्णनावृत्तता के साथ स्थूलता मिश्रित नीरस मनोभाव का प्रतीक बन गया । यद्यपि कवि अपने कर्तव्य के प्रति सचेत थे, उन्होंने सामाजिक , आर्थिक दशा सुधारने के दृष्टिकोण से ही काव्य रचना की, उनकी लेखनी से संस्कृति की रक्षा, देश-जाति के अभ्युदय का स्वर फूटा तथापि आने वाली पीढ़ी के कवियों ने उनके मार्ग का अनुसरण नहीं किया । कदाचित् आगामी पीढ़ी का मन द्विवेदी-युग के स्थूल इतिवृत्तात्मक काव्य के नीरस, थोथे आदर्श के प्रति विद्रोह से भर उठा था । अब उनका ^{हृदय} मुख्य बन्धनों से मुक्त हो कर स्वच्छन्द रूप से आत्म-

४. हिन्दी साहित्य कोश, भाग १, पृ० ३८०

५. आधुनिक काव्यधारा का सांस्कृतिक स्रोत, पृ० १६५

दर्शन और अपनी अनुभूतिमय अभिव्यक्ति को प्रकट करना चाहता था । अतः उपर्युक्त दोनों युग की सबसे बड़ी विशेषता है कि इसने ह्यायावाद की पृष्ठ-भूमि तैयार की । जिसमें रीतिकाल के सामन्ती सभी प्रवृत्तियों का बहिष्कार कर, जीवन के प्रति काव्यात्मक यथार्थ की सृष्टि कर महान् सरस और सुन्दर काव्य का सृजन किया । यद्यपि रीतिकाल की शैली के आधार पर रचनाएं अब भी की जाती रही पर उनका कोई महत्व नहीं था । क्योंकि उन कवियों की दृष्टि भी नये युग और उसकी प्रवृत्तियों से प्रभावित होती जा रही थी ।

खण्ड १

अध्याय १-संस्कृति

संस्कृति

सम्यक् दृष्टिकोण से यदि विश्व की 'संस्कृति' का मूल स्रोत ढूँढ़ा जाय तो कदाचित् हमें धरा की उत्पत्ति के अनन्तर अनुष्य की उत्पत्ति से अधुनातन विकास तक एक निश्चित रेखा खींचनी होगी जिसमें अरबों वर्ष का इतिहास समाहित होगा। पर यदि अर्थगत दृष्टिकोण से संस्कृति पर दृष्टिपात किया गया तो कहा जा सकता है कि इसको विभिन्न कालों में भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयुक्त किया गया। कतिपय कवियों और कलाकारों ने सौन्दर्य चेतना को संस्कृति का अनिवार्य चिह्न माना। इसके विपरीत नीति शास्त्रज्ञों ने सदाचार एवं सव्यवहार को उसके लक्षणों के रूप में प्रधानता दी।^१ इस प्रकार युग के अनुरूप संस्कृति के अर्थगत प्रयोग में क्रमशः अर्थ विस्तार और अर्थ संकुचन होता गया। इसे यदि प्राचीन ग्रन्थों के आधार पर देखें तो वाजसनेही संहिता में संस्कृति^२ सम्पूर्णता (Perfection) तैयार होना (Making ready, preparation) एतरेय ब्राह्मण में निर्माण (formation) भागवत पुराण में पवित्रता (Hallowing, consecration) के अर्थ में प्रयोग किया है तो वैजयन्ति (Vaijayanti) में —

समानः प्राणभेदे त्रिष्वेकं समरसाधुषु ।

संकारी न संस्कृति स्त्री संकल्पप्रतिपत्नयोः ।^३

कहा गया है। यजुर्वेद में —

संस्कृत्यते मानवः अनया इति संस्कृतिः ।^४

१. मानव और संस्कृति, पृ० १६६

२. ए संस्कृत इंगलिश डिक्शनरी, पृ० ११२१

३. वैजयन्ति विस्मितायां वैजयन्त्या त्रयोदशकाण्डे मानालिङ्गा-

ज्यम्व, पृ० २६४

४. यजुर्वेद, ११।५ मन्त्रांश

सदाचार के अर्थ में प्रयुक्त किया गया है। पर संस्कृति के स्वतंत्र रूप की अपेक्षा इसे आलोच्य छायावादी कवियों के साहित्य के आधार पर ही विवेचन करना अधिक युक्तिसंगत होगा।

प्रसाद—

जयशंकर प्रसाद के अनुसार^१ संस्कृति सौन्दर्यबोध के विकसित होने की मौलिक चैष्टा है।^५ यह मानते हुए कि ज्ञानबोध विश्वव्यापी वस्तु है, इनके केन्द्र देश, काल और परिस्थितियों से तथा प्रधानतः संस्कृति के कारण भिन्न भिन्न अस्तित्व रखते हैं।^६ भौगोलिक परिस्थितियाँ और काल की दीर्घता तथा उसके द्वारा होने वाला सौन्दर्य-सम्बन्धी विचारों का सतत अभ्यास एक विशेष ढंग की रुचि उत्पन्न करता है और वही रुचि सौन्दर्य-अनुभूति की तुला बन जाती है, इसी से हमारे सजातीय विचार बनते हैं और उन्हें स्निग्धता मिलती है। इसी के द्वारा हम अपने रहन-सहन, अपनी अभिव्यक्ति का सामूहिक रूप से संस्कृति रूप में प्रदर्शन कर सकते हैं। यह संस्कृति विश्ववाद की विरोधिनी नहीं क्योंकि इसका उपयोग तो मानव-समाज में आरम्भिक प्राणित्व-धर्म में सीमित मनोभावों को सदा प्रशस्त और विकासोन्मुख बनाने के लिए होता है। धर्म पर भी इसका चमत्कारपूर्ण प्रभाव दिखाई देता है।^७

प्रसाद : निष्कर्ष—

१. सौन्दर्य बोध के विकसित होने की मौलिक चैष्टा है।
२. कोई संस्कृति विश्ववाद की विरोधिनी नहीं।
३. सीमित मनोभावों का प्रशस्त करती है।

५. काव्य और कला तथा अन्य निबन्ध, पृ० २८

६. " " " " पृ० २८

७. " " " " पृ० २८

पंत-

पंत के शब्दों में कहा जा सकता है कि "संस्कृति मानव चेतना का सार पदार्थ है, जिसमें मानव जीवन के विकास का समस्त संघर्ष, नाम, रूप, गुणों के रूप में संचित है, जिसमें हमारी ऊर्ध्वगामी चेतना या भावनाओं का प्रकाश तथा समतल जीवन और मानसिक उपत्यकाओं की छायाएं गुम्फित हैं, जिसमें हमें सूक्ष्म और स्थूल दोनों धरातलों के सत्यों का समन्वय मिलता है। संस्कृति में हमारी धार्मिक नैतिक तथा रहस्यात्मक अनुभूतियों का ही सार - भाग नहीं रहता, इसमें हमारे सामाजिक जीवन में बरते जाने वाले आचार-विचार एवं व्यवहारों के भी सौन्दर्य का समावेश रहता है।" ^८

पंत : निष्कर्ष-

१. मानव की चेतना का सार रूप है।

महादेवी-

महादेवी के शब्दों में -- "संस्कृति शब्द से हमें जिसका बोध होता है, वह वस्तुतः ऐसी जीवन-पद्धति है, जो एक विशेष प्राकृतिक परिवेश में मानव निर्मित परिवेश संभव कर देती है और फिर दोनों परिवेशों की संगति में निरन्तर स्वयं आबिष्कृत होती रहती है। यह जीवन पद्धति न केवल बाह्य, स्थूल और पार्थिव है और न मात्र आन्तरिक, सूक्ष्म और अपार्थिक वस्तुतः उसकी ऐसी दोहरी स्थिति है, जिसमें मनुष्य के सूक्ष्म विचार, कल्पना भावना आदि का संस्कार उसकी चैष्टा, आचरण कर्म आदि के परिष्कार में व्यक्त होता है और फिर चैष्टा, आचरण आदि बाह्याचार की परि-

स्कृति उसके अन्तर्गत पर प्रभाव डालती है ।^६

महादेवी : निष्कर्ष—

१. जीवन पद्धति है ।
२. यह प्राकृतिक परिवेश में मानव परिवेश की संगति बैठाती है ।
३. वाह्याचार की परिष्कृति एवं अन्तर्जगत पर प्रभाव से सम्बन्धित है ।

निराला—

निराला ने प्रत्यक्षा रूप से संस्कृति की परिभाषा नहीं की, पर अपने साहित्य में जिस तरह संस्कृति शब्द का प्रयोग किया है उससे इसका अर्थ स्पष्ट होता है । उन्होंने तुलसीदास कालीन भारतीय संस्कृति के विषय में कहा कि —

भारत के नभ का प्रभावपूर्ण
शीतलच्छाया सांस्कृतिक सूर्य
अस्तमित आग रे—तमसूर्य दिङ्मण्डल,
उर के आसन पर शिरस्त्राण
शासन करते हैं मुसलमान,^{१०}

अर्थात् मुसलमानों के आक्रमण से हिन्दू संस्कृति का जो घास हो गया है, उसी का यहाँ वर्णन है ।^{११}

६. हिमालय भूमिका, पृ० ११

१०. तुलसीदास, पृ० ११

११. ,, , दिप्पणी, पृ० ६३

दूसरे शब्दों में कहा जाय तो मुसलमानों के द्वारा विजित किये जाने पर हिन्दुओं के जातीय संस्कारों का हास हुआ । अतः कहा जा सकता है कि निराला जातीय संस्कारों को ही संस्कृति कहते हैं ।

निराला : निष्कर्ष—

१. जातीय संस्कार ही संस्कृति है ।

रामकुमार—

रामकुमार वर्मा ने संस्कृति की परिभाषा नहीं की । पर उन्होंने जिस 'मानव संस्कृति' का उल्लेख किया है उससे उसका दृष्टिकोण स्पष्ट होता है । उनके अनुसार 'मानव संस्कृति का विकास शताब्दियों से दो शक्तियों से प्रेरित होता रहा है । बुद्धि तत्त्व और भावना तत्त्व ।' १२ साथ ही 'भावना तत्त्व ने मानव को सहृदयता प्रदान की । इस सहृदयता से उसने काव्य, संगीत, नृत्य, नाट्य, चित्र और मूर्ति तथा अनैकानेक भावना-प्रवण शिल्पों का निर्माण किया ।' १३

अतः डा० वर्मा ने संस्कृति में जातीय संस्कार की महत्ता का भी प्रतिपादन किया है । १४

रामकुमार : निष्कर्ष—

१. संस्कृति के विकास में बुद्धि और भाव तत्त्व आवश्यक हैं ।

२. जातीय संस्कार की महत्ता स्वीकार की ।

१२. साहित्य चिन्तन, पृ० २४

१३. ,, ,, पृ० २६

१४. ,, ,, पृ० ८४

समग्र निष्कर्ष—

अतः उपर्युक्त परिभाषाओं के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के ह्यायावादी कवियों ने संस्कृति को सम्पूर्ण मानव चेतना के सार-रूप में ग्रहण किया। यह एक जीवन पद्धति है जिसके आधार पर सौन्दर्य बोध के दृष्टिकोण में विस्तार होता है। सौन्दर्य बोध के विस्तार में भी जातीय संस्कारों का बड़ा महत्व है। १५ इन संस्कारों में मानव जीवन के संघर्ष, नाम, रूप, गुण तथा सांघाजिक, धार्मिक, नैतिक आचार-विचार आदि सब कुछ आ जाता है।

वर्गीकरण के दृष्टिकोण से संस्कृति के बाह्य और आन्तरिक दो भागों में बांटा जा सकता है। पर आन्तरिक विचार ही बाह्य आचार को प्रभावित करते हैं। बुद्धि पदा से सांस्कृतिक तत्त्व के चिन्तन एवं दार्शनिक पक्ष का/सुदृढ़ रूप है दूसरी ओर उसके भाव पक्ष के अन्तर्गत काव्य, संगीत, नृत्य, नाट्य, चित्र, मूर्ति आदि कलाओं का सांस्कृतिक सम्पन्नता के लिए महत्वपूर्ण स्थान है। एक देश की संस्कृति का दूसरे देश की संस्कृति से

१५. संस्कार का पर्याप्त महत्व + प्राचीन ग्रन्थों में भी देखने को मिलता है।

हान्दोग्योपनिषद् (४-१६-१, २) में तयोरन्यतरा मनसा संस्कारोति के सूत्रों ब्रह्मा वाचा..... मिलता है। प्रयोग बहुलता की दृष्टि से जैमिनी के सूत्रों (३. १३, ३, २, १५ व १७, ३. ८, १, ६, ४२, ४४, ६, ३, २५, ६, ४, ३३, ६, ४, ५० व ५४, १०, १, २ व ११) में संस्कार का उल्लेख अधिक मिलता है जिसमें उसका आशय यज्ञ की उस क्रिया से है जिससे मनुष्य की शुद्धि होती है। शबर स्वामी ने भी अपने भाष्य (शबर भाष्य पृ. १६०) में संस्कारों नाम सू भवति यस्मिन्नाते पदार्थो भवति यौग्यः कस्यचिदर्थस्य। (शबर स्वामी ने भी अपने भाष्य में संस्कार से वस्तु या व्यक्ति किसी के यौग्य बनता है तो यज्ञ वर्तिकार कुमारिल की कारणता है कि —

यौयतां नादधानः क्रियाः संस्कार इत्युत्पन्तै (यंत्रवर्तिक ,

जातीय गुणों में अलग होने के कारणों पर भी छायावादी कवियों ने प्रकाश डाला उनकी दृष्टि में इसका कारण भौगोलिक परिस्थितियों और देश-कालगत अन्तर ही है जिनसे सजातीय विचारों की उद्भावना होती है। कदाचित् यही कारण है कि सांस्कृतिक तत्त्व की एकता रहने पर भी विश्व में नाना संस्कृतियों का उद्भव और विकास संभव हो सका।

पिछले पृष्ठ का शेष--

पृ० १०७८) शंकराचार्य का कथन है कि--

“संस्कारोहि नाम गुणाधानेन वा स्याद् दोषापनयेन वा”
(वेदान्त सूत्र शंकर १. १. ४) महाकवि कालिदास ने भी कुमार संभव के सर्ग १:२८ , सर्ग ७: ६ और रघुवंश के १५:३१ और २५:७१ तथा अधिज्ञान-शाकुन्तलम् के अंक ६ श्लोक में संस्कार को अधिक स्पष्ट रूप से प्रयोग किया जिसका अर्थ रमणीयता, शुद्धता और पवित्रता है। श्री काशे ने संस्कार को नए गुणों का उत्पादन कहा है जिससे दोष, पाप, अपराध आदि का निवारण होता है। धर्मशास्त्र का इतिहास अध्याय ६, पृ० १६१) कौशगत अर्थ में इसे -- शोधनं , परिप-कारः कर्णां, परिमार्जनं, (आदर्श हिन्दी संस्कृत कोश: रामस्वरूप शास्त्री) के अर्थ में भी प्रयोग किया गया है।

अतः स्पष्ट है कि उपर्युक्त विवेचना में संस्कार (हरीत ने संस्कार को ब्रह्म संस्कार और देव संस्कार दो भागों में विभाजित किया है। गौतम ने संस्कारों की संख्या ४० बताई है और अंगिरस ने मात्र २४ ही। ऐसे मुख्य १६ संस्कार हैं) के विभिन्न अर्थगत दृष्टिकोण भी संस्कृति में समाहित हैं क्योंकि संस्कारों की समष्टि ही संस्कृति है।

खण्ड १

अध्याय २-मानवता

मानवतावाद

आलोच्य विषय के ह्यायावादो कवियों ने 'संस्कृति और मानवता को अनिवार्य रूप से सम्बन्धित किया। उसे संस्कृति का अनिवार्य एवं आवश्यक तत्त्व बताया और इसी भावना से प्रेरित होकर अपने काव्य और काव्येतर साहित्य में मानवता के विकास में बाधक सभी अमानवोय प्रवृत्तियों का घोर विरोध किया।

ह्यायावादो कवियों के समस्त मानवतावादो विचारधारा के रूप में 'अतिमानव' (अरविन्द), 'विश्वबन्धुत्व' (रवोन्द्र), आदर्श सामाजिक व्यवस्था (माक्सी) से भी पूर्व पाश्चात्य विचारधारा के रूप में एक लम्बी परम्परा मिलती है। इस विचारधारा में मानवता शब्द का प्रथम प्रयोग सोलहवों शताब्दी के रेनेसाँ काल के विचारकों द्वारा हुआ। बीसवों शताब्दी में यह मानव प्राणी के भ्लाई के निमित्त विस्तृत अर्थ में प्रयुक्त होने लगा। लेमान्ट ने मानवता के जिन मूलभूत दस तत्वों को चर्चा को है वे मानवता सम्बन्धी पाश्चात्य धारणा के अर्थ-विस्तार के परिचायक हैं।^१

आधुनिक मानवतावादो पृष्ठभूमि में विभिन्न प्रतिक्रियाएं एवं प्रभाव दोख पड़ते हैं। नितान्त भाग्यवादो ईश्वरवादो दृष्टि को प्रतिक्रिया, विभिन्न धर्मों की आदर्श सौंदर्य-वादो दृष्टि, प्रकृतिवादो विचारधारा, विज्ञान और उसकी उपलब्धियाँ, प्रजातांत्रिक विचारधारा और सामाजिक अधिकारों के प्रति जागरूकता, मौलिकवादो जीवन दृष्टि, पुनर्जागरण काल की मानवतावादो दृष्टि व्यक्ति को कार्यक्षमता उपलब्धियों पर दृढ़ आस्था और कला और साहित्य के विशाल परिप्रेक्ष्य में समन्वय से निर्मित इसका जन्म नवमानवतावादो विचारधारा के रूप में विकसित हुआ।

अपने पूर्व निर्मित स्वरूप में मानवतावाद -- रेनेसाँ का मानवतावाद, कैथोलिक या अन्तर्योजित मानवतावाद, व्यक्तिपरक मानवतावाद या प्रकृतिवादो मानवतावादों को तत्सम्बन्धी विचारधारा से ह्यायावादो मानवतावाद में पर्याप्त अन्तर दोख पड़ता है

१- The Philosophy of Humanism, Page 9.10.11

२- आलोचना काव्यालोचन शेषांक, पृ० ६८

क्योंकि क्रायावादो कवियों ने मानवतावाद को मात्र भौतिक स्तर पर ही नहीं स्वीकार किया और न 'विश्वबन्धुत्व'^३ को साधारण भाई-चारे के ही सोमित अर्थ में ग्रहण किया है। इसका कारण यह है कि पाश्चात्य विचारकों ने भौतिक दृष्टिकोण से प्रेरित हो मानव को केन्द्र में रख सारे प्रक्रिया, शोध, उत्पादन, सत्य तथा न्याय का मापदण्ड निर्धारित किया^४ था, जिसमें क्रायावादो कवियों को तरह आध्यात्मिकता का अंश नहीं देखने को मिलता क्योंकि उन्होंने आलोच्य कवियों को तरह मानवोत्तर सत्ता को स्वीकार नहीं किया था। पर अमानवीय यांत्रिकता का विरोध दोनों में देखने को मिलता है।

साहित्य के ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखें तो मध्यकाल में समस्त सामाजिक व्यवस्था के धर्म से अन्वृत आवृत होने के कारण मूल्य सम्बन्धो मापदण्ड दिव्य शक्तियों से संबंधित थे। उसमें उलझा मानव एक निरीह प्राणी था। कालान्तर में भी भारतेन्दु युग में साहित्यकारों द्वारा मानवता संबंधो प्रश्न नहीं उठाया गया क्योंकि वह आधुनिक युग का संक्रान्ति काल है। द्विवेदी युग में मात्र इस विचारधारा को पोंठिका का निर्माण हो रहा था। वर्ण, जाति, लिंग, भाषा, धर्म और राष्ट्रीयता के सोमित दायरे में ही परस्पर एकदूसरे के बीच शताब्दियों से खुदी खाइयों को भरने का जाने या अनजाने प्रयत्न हो रहा था। कालान्तर में यह विचारधारा विस्तार पाती गई। मानवीय सद्गुणों का विकास, व्यक्ति और समाज का दृष्टिकोण और एकदूसरे को सापेक्षिकता को मूल्यांकित करने पर धर्म, जाति ही नहीं, राष्ट्रीयता को भी सोमार्थ और तत्सम्बन्धित सारे विवाद निरर्थक सिद्ध हो गए। इसी वैचारिक उपलब्धि के विकास क्रम में क्रायावादो कवियों द्वारा मानवतावादो विचारधारा का निर्माण हुआ। वैचारिक विकास की दृष्टिसे मानवतावादो विचारधारा को यह रूपरेखा प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी और रामकुमार में देखने को मिलती है। अतः विश्लेषण की दृष्टि से आलोच्य कवियों को क्रमशः ही देखना अमोघ होगा।

३- Encyclopedia of religion and ethics, part 5, p, 727

४- The world book Encyclopedia, part H, P. 385

प्रसाद

जयशंकर प्रसाद के काव्य साहित्य में वैचारिक स्तर पर सर्वप्रथम कामायनी में हो मानवता के निमित्त आनन्द का हो शिव रूप माना जा कि उनको दृष्टि में मानवता का सर्वोच्च प्राप्य है । कदाचित् इसी उद्देश्य से प्रेरित होकर उन्होंने मानव की उद्भावना को जोकि कामायनी में भावी मानवता के अम्युदय और विकास का प्रतीक है । कवि की धारणा है कि मानवता की समृद्धि के लिए विधाता को यह कल्याणी सृष्टि भूतल पर पूर्ण रूप से सफल हो, * ५ उसको कोर्ति अन्ति, भू, जल में भी विस्तार पाती जाय । * ६ इस लक्ष्य की प्राप्ति के निमित्त 'अस्त व्यस्त शक्ति' के विस्तार-कण का समन्वय कर समस्त मानवता विजयिनी हो जाय । * ७ इसीलिए श्रद्धा मनु को निर्भय होने का संदेश देती, * ८ साथ ही 'अपने सुख को विस्तृत कर सबको सुखो बनाने' * ९ को प्रेरणा देती है । यहाँ यह भी स्पष्ट है कि नितान्त व्यक्तिवादो विचारधारा पर आधारित कोई विकास नहीं कर सकता क्योंकि वैसे स्थिति में एकांगी स्वार्थ से प्रेरित होकर मानवता का लक्ष्य पाना तो दूर * १० स्वयं वह अपना हो नाश आमंत्रित करेगा ।

वैदिक परम्परा के अनुरूप सृष्टि के पीछे चैतन्य तत्त्व को निहित मान यहाँ मानवता के गौरवपूर्ण मविष्य की धारणा मनु को अमृत-पुत्र मानकर की गई है किन्तु आधुनिक 'नव मानवतावादी' * ११ दृष्टि इससे कुछ भिन्न है । वह मनुष्य को निश्चित रूप से किसी अविनश्वर (अमृत) चिन्मय तत्त्व से हो उत्पन्न नहीं मानती वरन् प्रकृति और जड़ पदार्थ की परिणति के रूप में उसको व्याख्या करने की चेष्टा करती है । कवि का देव सृष्टि को ओर भी आकर्षण नहीं दोल पड़ता क्योंकि कामायनी चिन्ता सर्ग में विलासमय प्रवृत्तियों * १२ के कारण हो उसका अन्त दिखाया गया है ।

उनके नाटकों से भी मानवतावादी विचारधारा को पुष्टि होती है । इससे पता चलता है कि काव्य के अतिरिक्त नाटक साहित्य में भी नवमानवता का स्वरूप वैचारिक

५- कामायनी, पृ० ६८

८-कामायनी, पृ० ६८

११-कामायनी, पृ० १४०

६- वही, पृ० ६८

९-वही, पृ० १४२

१२-वही, पृ० १८, १९, २०, २३

७- वही, पृ० ६९

१०-वही, पृ० १४३

उपलब्धि के रूप में अभिव्यक्ति पाने लगा था । इसे विशाख के संवाद में भी देखा जा जा सकता है जोकि मनुष्य को मनुष्य के स्तर पर देखना चाहता है । साथ ही वह दोनता, अपमान, धिक्कार और पशुता से व्यक्ति को ऊपर उठने का संदेश देता है ।^{१३} दूसरी ओर मातृगुप्त के माध्यम से स्कन्दगुप्त में भी यह कथन कि 'मनुष्य । तुम्हारे हिंसा का उतना ही लोभ है, जितना एक भूखे भेड़िये को । तब भी तेरे पास उससे कुछ विशेष साधन हैं -- हल-कपट, विश्वासघात, कृतघ्नता और पैने अस्त्र इनसे भी बढ़कर प्राण लेने की कला कुशलता ।'^{१४} ---- मानवता को लक्ष्य प्राप्ति के निमित्त मनुष्य को इन सबका त्याग करना होगा ।

प्रसाद ने मानव और मानवता को चरम उपलब्धि को किसी भी वस्तु से ऊँचा माना इसका प्रभाव पद्मा के संवाद में भी देखा जा सकता है कि -- 'मनुष्य होना राजा होने से अच्छा है ।^{१५} समस्त मानवी सृष्टि करुणा के लिए है'^{१६} और उपकार, करुणा समवेदन और पवित्रता मानव हृदय के लिए हो बने हैं ।^{१७}

उक्त उद्धरणों में प्रसाद को मानवतावादो दृष्टि का आन्तरिक स्वरूप स्पष्ट होता है और उसके स्रोत का भी संकेत मिलता है । अहिंसा, करुणा बौद्ध मत की और संकेत करती हैं और उपकार, पवित्रता, समवेदना आदि वैदिक जीवन के आदर्शों की ओर । प्रसाद ने अपनी सार-ग्राह्यणी दृष्टि से मानवता के केन्द्रीय रूप को लक्षित किया था । स्वाभिमान की चेतना और पशुता के स्तर से ऊपर उठने की स्वाभाविक वृत्ति को उनके दृष्टिकोण में महत्वपूर्ण स्थान देने की मिलता है ।

तितली, कंकाल और इरावती में भी कुछ ऐसे स्थल हैं जिनसे उनको इस विचारधारा की पुष्टि होती है । मनुष्य के जीवन का लक्ष्य मानवता की प्राप्ति है । यह तभी संभव है जब मनुष्य अपनी सोमित परिधि से निकल कर संपूर्ण समाज की 'कल्याण-कामना' में^{१८} लगे । पर जब जीवन के केवल एक पार्श्व-चित्र से उपस्थित होकर मनुष्य, दुर्बलता को उसको अन्य संभावनाओं से ऊपर कर लेता है तब उसकी स्वाभाविक गति जकड़ी-सी बन जाती है ।^{१९} इसलिए त्रैणीवाद, धार्मिक पवित्रतावाद, आभिजात्यवाद इत्यादि अनेक

१३- विशाख, पृ० २१

१६- अजातशत्रु, पृ० २४

१६- इरावती, पृ० १०२

१४- स्कन्दगुप्त, पृ० ८५

१७- वही, पृ० ६५

१५- अजातशत्रु, पृ० २५

१८- तितली, पृ० १२६

रूपों में फैले हुए सब देशों के भिन्न-भिन्न प्रकार के जातिवाद १२० को दूर कर 'मानवता' के नाम पर सबको गले २१ लगाने की आवश्यकता है ।

प्रसाद : निष्कर्ष

- १- आनन्द ही मानवता का सर्वोच्च प्राण्य है ।
- २- मानवता का लक्ष्य प्राप्त करने के लिए 'मानव' को उद्भावना को गयो । यह भावो मानवता का प्रतीक है ।
- ३- मानवता का लक्ष्य सुख के अर्थात् विस्तार में सबको सुखी बनाते हुए अपने को सुखी बनाने में है ।
- ४- नितान्त व्यक्तिवादो विचारधारा मानवता के विकास में बाधक है । इसके लिए आवश्यक यह है कि मनुष्य पशुता से विरत होकर मनुष्यता के स्तर पर जीवन व्यतीत करे । यह आग्रह देवत्व को ओर नहीं है क्योंकि प्रसाद ने मानव सृष्टि के चरम विकास में ही देव सृष्टि की अपूर्वताओं के पूर्ण होने की कल्पना की है ।
- ५- मानव, श्रद्धा, विशाल, मातृगुप्त और पद्मा प्रसाद को मानवतावादो विचारधारा के स्पष्टीकरण में सहायक हैं । इन्हें इस विचारधारा के प्रतीक रूप में भी ग्रहण किया जा सकता है ।

पं

मानवतावादो विचारधारा का जन्म तत्कालीन समाज के अमानवीय तत्वों के विरोध में हुआ । कवि समाज से संतुष्ट नहीं था । यही कारण है कि उसने जिस त्रिसित युग-मानव को प्रतिनिधि रूप में चित्रित किया है वह भूख से त्रिसित जोर्ण-शोर्ण इतना दुर्बल है कि अपने पैरों पर ठीक से चल सकने में भी असमर्थ है । २२ कवि को विचारधारा ऐसे मानव को देख आक्रान्त हो उठती है । समाज में इस दयनीय स्थिति के कारण स्वयं उसके सदस्य है । मानव ही मानव का सर्वाधिक भक्तक है । उसको

२०- कंकाल, पृ० २३५

२२- ग्राम्या, पृ० ३०

२१- वही, पृ० २३५

बुद्धि भौतिक मद से भ्रान्त हो गई है। यही कारण है कि वह दानव बनकर अंधाधुन्य आत्मघात करने का प्रयत्न कर रहा है। शोषक-शोषित में युग विभक्त होकर विभिन्न जाति-पांति, वर्ग-श्रेणी में शतशः खण्डित हो गया है।^{२३} जोवन-रस और स्कन्ता खो गई है। अनेकता व्याप्त है। जन अशांत हैं।^{२४} पर प्रवचना यह है कि यहाँ मूढ़, असभ्य, उपेक्षित और दूषित जन हो उपकारक हैं। दानो, धार्मिक, पंडित, उपदेशक सब लोकप्रतारक हैं, यही कारण है कि इस देश में प्रकृति, धाम, तृण-तृण, कण-कण प्रकृतित और जोवित रहने के बावजूद भी अकेला मानव ही चिर विषण्ण जोवन-मृत सा प्रतीत होता है।^{२५} देश-काल पर अग्र पाकर भी स्वयं वह हृदय से मानव नहीं रह गया है^{२६} क्योंकि उसने युगों से अपने पशु-तन को विभिन्न नैतिक कहे जाने वाले बंधनों से जकड़ रक्खा है। पर अब पशु-नर भी युगों के गह्रित जोवन से विद्रोह कर उठा है कि वह मानव जोवन का लांछन, रीति नौतियों का निर्मम और अनुचित शासन नहीं सहन करेगा।^{२७} यह विद्रोह नवयुग का सूचक है।^{२८}

मनुष्य भौतिक वैज्ञानिक उपलब्धियों पर गर्व करता है। पर इन उपलब्धियों से क्या लाभ यदि वह त्रिशंकु और संपाति सा हो बना रहे, आवश्यकताओं की पूर्ति न कर सके, धरा के प्रति अपना दायित्व न निभा सके और ग्रहों पर प्रभुत्व की महत्वाकांक्षा रखे ? दूसरो और आणविक युग के सैनिक अस्त्र-शस्त्र, धृणा, स्पर्धा, हिंसा के बीज लिए मानवता को केतु की तरह लोलने को आसुर हों लोग प्रलयकारी प्रक्षोपास्त्रों की रचना कर रहे हैं।^{२९} युवकों का मन द्वेष दग्ध कुंठित है। वे अस्वस्थ आत्मस्वाभिमान से खे रिक, पराजित, हताश, अहमन्यता के पीछे पागल हैं।^{३०} इसलिए विश्व मानवता की शक्तियों को खो कर ह्रास और विघटन को ओर आसुर हो रहा है, मानव मन अणु-ध्वंस प्राइ युग से गुजर रहा है।^{३१} पंत के अनुसार मानवतावादो विचारधारा के निर्माण हेतु उपर्युक्त सभी अमानवीय विसंगतियों को हटाना होगा।

२३- शिल्पी, पृ० ६३

२४-चिदंबर, पृ० ६८

२५-सांकायतन, पृ० ३७०

२६- स्वर्णकिरण, पृ० ८२

२७-बहो, पृ० ५४

३०-बहो, पृ० ३६

२५- चिदंबर, पृ० ६७

२८-बहो, पृ० ४६

३१-बहो, पृ० ६४७

यदि उनके साहित्य के आधार पर मानवतावादी विचारधारा का विश्लेषण करें तो उच्छ्वास, ग्रन्थि, वोणा, पल्लव और गुंजन में यह विचारधारा नहीं देखने को मिलती । सर्वप्रथम मानवतावादी विचारधारा युगान्त में मिलती है और बाद की रचनाओं में यह क्रमशः विस्तार पाती गई ।

पंत के अनुसार सभी आदर्श की सोभाएं हैं, पर जोवन सोभाविलो न है । मनुष्य में कमी स्वाभाविक है । पर उसमें दोष के अतिरिक्त गुण भी हैं । जहां तक मनुष्यत्व का प्रश्न है जोवों के प्रति आत्मबोध हो मनुष्य को परिणति है ।^{३२} विद्या, वैभव, गुण विशिष्टता मानव के मूषण हैं किन्तु बिना जोव प्रेम के ये सब व्यर्थ हैं ।^{३३} युग के मनुष्य ने मानवता की कोमल पहचानी और जाति, वर्ग, श्रेणी वर्ग की दुर्धर भित्तियों को तोड़ कर वह बाहर निकला ।^{३४} जोवन की समस्त लुप्तता मानव जोवन से मिट गई ।^{३५} अब कवि नव जोवन की नव इन्द्रिय मांग करता है जिससे वह नव मानवता का अनुभव कर सके ।^{३६} चेतन उपचेतन मन पर विजय पा सके^{३७} और जोवन निर्माण कार्य में सतत रत मंगलमय स्वर्ग रच सके । जिससे मनुष्य जोवन में मानव कैश्वर के रूप में अवतरित होकर धरा पर स्वर्णयुग का सृजन कर सके ।^{३८}

मानवता की पहली शर्त एकता और इसके विपरीत भिन्नता मानवता की निशानी है ।^{३९} यह एकता, जाति, वर्ण, धर्म एवं विभिन्न संकुचित दायरों को मिटाती है । युग मानव को भूत योनि के संघर्षों से मुक्त करती है ।^{४०} उसको दृष्टि में जाति, वर्ण, और धर्म के लिए रक्त बहाना बर्बरता है, कितना अच्छा हो यदि हम हिन्दू-मुस्लिम और ईसाई कहलाना छोड़ दें और केवल मानव जाति के रूप में धरा पर निवास करें ।^{४१} क्योंकि मानव का परिचय केवल उसको मानवता है,^{४२} जिसे कवि ने प्रकृति, विद्या, सुमन से भी सुन्दरतम संबोधित किया है ।^{४३}

३२- युगवाणी, पृ० ३०

३३- वही, पृ० ३०

३४- ग्राम्या, पृ० १२

३५- वही, पृ० १२

३६- वही, पृ० १०१

३७- ग्राम्या, पृ० १०८

३८- स्वर्णकिरण, पृ० ८२ ४३- वही, पृ० ५०

३९- स्वर्णधूधि, पृ० १८

४०- वही, पृ० २७

४१- वही, पृ० ३१

४२- युगपथ, पृ० १३

सम्पूर्ण सृष्टि को उपलब्धि के रूप में मानवता एक स्थायी मूल्य है।^{४४} उत्तरा तक आते-आते स्वाधीन देश को गौरव-गाथा गाता^{४५} कवि यह भी प्रचारित करता है कि भारत सकल मानवों का घर भी हो,^{४६} जिसके निवासियों का अन्तर कर्णारा को धारा से उर्वर हो।^{४७}

पंत को नवमानवता के मनःशास्त्र का एक सामाजिक पक्ष भी है। भविष्य में जिन मूल्यों पर मनुज के रागात्मक सम्बन्ध निर्धारित होंगे उसमें अबबेतन को संकोपीताओं के और हृदिरोतियों के बंधन कुल जाएंगे^{४८} क्योंकि परिस्थितियों को हो संगठित चेतना पर जीवन मूल्य अब अवलंबित हैं। सदैव कला मानव के अन्तर में विभिन्न आदर्शों का रूप ग्रहण कर संयोजित होती है।^{४९}

नव मानवता को इस घरा पर लाने में कलाकार का भी बहुत बड़ा हाथ है, इसलिए उसे लोक-नियति निर्माण करने वाला जाग्रत कलाकार बन दरिद्रता को पृथ्वी से निर्वासित करना है। कला-चेतना इस लोक-जागरण को प्रतीक्षा कर रही है। कलाकार को भी आदर्शवादी मानव जीवन की रूपरेखा खींच उसे भू-पर व्यापक रूप देना है। इस रूप की पूर्णता में कवि विश्वयुद्ध से होने वाले विघटन की कल्पना को भी वर्जित करता है।^{५०} उसको दृष्टि में यदि युद्ध है तो वह नये और पुराने मूल्यों के संबंध में मानव के भीतर अंदर और बाहर चल रहा है।^{५१}

कवि का विश्वास है कि सत्य, अहिंसा से मानव-मन अकलोकित होगा, अमर प्रेम के मधुर स्वर्ग की प्राप्ति होगी^{५२} और राष्ट्र जाति धर्म की सीमाओं से ऊपर जा में लोकोत्तर मानवता का निर्माण^{५३} कर सकेगा। वह गांधीवाद का आभारो है क्योंकि इसने युग को मानवता का नव मान^{५४} दिया है, जिसे लेकर नैतिकता पर जय पाना बाकी है।^{५५} कदाचित् इसीलिए कवि स्पष्ट शब्दों में यह स्वीकार करता है कि 'मुझे

४४-युगपथ, पृ० १३६

४५-उत्तरा, पृ० ६

४६-वही, पृ० १७

४७-वही, पृ० ७८

४८-रजत शिखर, पृ० २१

४९-शिल्पी, पृ० ३२

५०-वही, पृ० ३२

५१-वही, पृ० ५६

५२-चिदंबर, पृ० ३७

५३-वही, पृ० ४३, ५६

५४-वही, पृ० ५०

५५-वही, पृ० ८४

उस पार खड़ी मानवता के लिए सत्य का अहित्य केना है ।^{५६} वह नव मानवता को धरा पर स्थापित करे ।^{५७} उसको नूतन भूमिका रचने^{५८} को प्रेरणा देता है जिससे वह आत्मजयो हो ।^{५९} आज युग के समस्त श्रेय और प्रेय का गुरु प्रश्न उपस्थित है और समस्त व्यक्तियों का नये रूप में सामुहिककरण अपेक्षित^{६०} हो गया है । जिसमें जा-जोवन के प्रति अनन्य आकर्षण के साथ मानवता प्रेमो और मंगलकामी कर्म को चेतना के प्रति सजग हो सकें ।^{६१} पर यह तभी संभव है जब मनुष्य के अन्दर सहृदयता का सौन्दर्य जो, क्षमा, करुणा, समता, त्याग और इन सबसे सर्वापरि ईश्वर प्रेम^{६२} और मानव एक परिवार के रूप में कल्पित हो^{६३} जिससे सभी परिस्थितियों को सोमाओं को पार कर पृथ्वी को दूरो देश काल के पाश से मुक्त हो एक-दूसरे के पास आयें^{६४} क्योंकि आधुनिक युग में सारे सामाजिक संबंध, आस्था, विश्वास, नये मूल्यों के स्वर्ण-पुरोह के रूप में बदल रहे हैं ।^{६५} समाज को मानवता का यह रूप प्राप्त करना है, इसी में भू-जोवन का श्रेय है ।^{६६} समुन्नत मनुष्यत्व के ध्येय के अनुसार वर्ग विहोन समाज को रचना करनी होगी ।^{६७} नवीन जीवन पद्धति का विकास करना होगा,^{६८} तभी समस्त अमरचना विकास को एक निश्चित दिशा में आगे बढ़ाने में समर्थ होगी ।^{६९} ऐसी अवस्था में आर्थिक स्पर्धाएं भी सामाजिक चेतना में लय हो भू-जोवन के विकास में सहायक होंगी, भेद, भाव, मय, राग, द्वेष का क्षय होगा^{७०} और वर्ग सच्च्यता जोवन मृत हो जायेंगी^{७१} कवि को सतत विकसित हो रही मानवीय पृष्ठभूमि पर दृढ़ आस्था है^{७२} क्योंकि उसका विश्वास है कि अतिमानव को लक्ष्यप्राप्ति हेतु नव-मानवता जन्म ले चुकी है ।^{७३} यद्यपि विभिन्न परिस्थितियों के कारण परम्परागत मानव अपनी समष्टिगत पूर्णता में सभी गुणों का नितान्त उत्कर्ष नहीं प्राप्त कर सका^{७४} पर कवि को दृष्टि में यह संदेह

५६-कला और बूढ़ा चांद, पृ० २०

५७-लोकायतन, पृ० १५

५८-वहो, पृ० १६

५९-वहो, पृ० १७८

६०-वहो, पृ० २३८

६१-वहो, पृ० २४४

६२-वहो, पृ० २७७

६३-लोकायतन, पृ० ३००

६४-वहो, पृ० ३७३

६५-वहो, पृ० ३७८

६६-वहो, पृ० ३८०

६७-वहो, पृ० ४०१

६८-वहो, पृ० ४५५

६९-लोकायतन, पृ० ५४१

७०-वहो, पृ० ५७६

७१-वहो, पृ० ६५३

७२-वहो, पृ० ६६५ ६६५

७३-वहो, पृ० ५७२ ६७५

७४-वहो, पृ० ५०१

नहीं किया जा सकता कि इस नव मानव को शक्ति मृत्यु और अमरता से परे है।^{७५} समस्त मू-मानव इस नवमानवता का स्वागत करता है, क्योंकि उनको दृष्टि में स्वयं शाश्वत ईश्वर ही अब इस रूप में अभ्यागत बन कर आ गया है।^{७६} इसलिए कवि जात के सारे विषाद को प्रेम देवता के चरणों में अर्पित कर देता है,^{७७} यह कवि को वैचारिक उम उपलब्धि कहो जायगी।

पंत : निष्कर्ष

१-मानव ही मानव का पक्षपात कर, मन शोषक, शोषित में वर्ग विभाजन कर रहा है। देशकाल पर जय पाकर भी वह स्वयं हृदयहीन हो गया है। यह हृदयहीन मानव ही अपने खोखले जीवन मूल्यों से सचेत होकर अपने में विसंगति का अनुभव करता पुराने हृदयगत मूल्यों से संघर्षाशोल है।

२-मानवतावादी विचारधारा का जन्म समाज में अमानवीय तत्वों के विरोध में हुआ। इस विचारधारा में जीवों के प्रति एकता के स्तर पर आत्मबोध हो मनुष्यत्व की सर्वश्रेष्ठ परिणति है।

३-इसका लक्ष्य प्राणि के जाति, धर्म के बंधन को तोड़ केवल उसे मानवता के स्तर पर मूल्यांकित करना है। मानव का परिकल्पना केवल मानवपन है जो कि मानवीय सद्वृत्तियों को अन्विति कहो जा सकते हैं। यह सृष्टि के विकास की सर्वोच्च स्थिति है, साथ ही संश्लेषण-विश्लेषण दोनों ही पद्धतियों के आधार पर प्रकृति की सुन्दरतम उपलब्धि है।

४-विश्वास है कि जात में लोकोत्तर मानवता का निर्माण होगा। अरविन्द और गांधी इस लक्ष्य प्राप्ति की एक दिशा हैं।

५-विश्वबन्धुत्व के आधार पर समस्त मू-मानव एक परिवार के रूप में परिकल्पित है जिसमें अन्ततः समस्त भेद, भाव, मय, राग, द्वेष का क्षय होगा।

६-नवमानवता जन्म ले चुकी है और उत्तरोत्तर विकास के स्तर उद्घाटित होते जा रहे हैं।

७५- लोकायतन, पृ० ६७८

७६- वही, पृ० ६४७

७७- वही, पृ० ६८०

निराला

निराला काव्य साहित्य में यदि मानवता सम्बन्धो धारणा को विश्लेषित किया जाय तो पता चलता है कि मानव समाज में फैली हुई दुर्व्यवस्था के प्रति कवि को क्षोभ था क्योंकि जन सामान्य भिक्षु^{७८} से निःसहाय अवस्था के कारण मानवीय मूल्यों को प्राप्ति में असमर्थ हो पड़ता है। व्यक्ति समाज में साधनहीन, मानवीय प्रवृत्तियों से च्युत मात्र दूसरों के दान^{७९} पर जीता है। धार्मिक कहे जाने वाले शिव की बारहोंमास पूजा करने वाले, रामायण का पारायण कर 'श्रीमन्नारायण' कहने वाले व्यक्ति भी बंदरों को मालपुस खिलाकर भूखे भिक्षु को तृष्णा शान्त करने के उद्देश्य से आगे बढ़ते हुए देखकर उसे घृणा से अलग कर देते हैं।^{८०} कदाचित् मनुष्य में आ गयी ऐसी अमानवीय प्रवृत्तियों के कारण स्वयं कवि अपने को जتنا असहाय पाता है कि 'हो गया व्यर्थ जीवन मैं रण में गया सर' कहकर भाग्यवाद से अपने को सम्बन्धित करता है कि सभी अपने भाग्य की रचना पर हो चल रहे हैं।^{८१} अर्थात् जो कुछ हो रहा है वह नियति के कारण हो, फिर भी वह अमानवीय प्रवृत्तियों से संबंधित रहता है, अन्त में उसे विपरीत परिस्थितियों के कारण असफलता हो प्राप्त होती है।^{८२} मानवता के विकास की यही बाधक स्थिति है जिसके सम्बन्ध में उन्होंने स्पष्ट घोषणा की कि शत्रु-शत्रु वशा के बाद भी देश मानवता को उपलब्धि में कुछ भी सार्थकता न प्राप्त कर सका। व्यक्ति व्यक्ति में परस्पर भेद के कारण मानवता का अधिकार हो बढ़ा।^{८३}

मानवता के खंडहर आज भी अतीत की स्मृतियों में ब्रुत खड़े^{८४} अपने मृत्यु पर अनौ संतानों से बूंद भर पानी को तरसते हुए आँसू बहा रहे हैं-जिसे।^{८५} पर युग की मानवता को भी अपने मानवीय मूल्यों पर गर्व है जिसे हम मानवता का एक पक्ष मानते हैं, वही सभ्यता वैज्ञानिक जड़ विकास पर हो गर्व करती हुई नष्ट होने को ओर अग्रसर है। मानव का लक्ष्य केवल पैसा है। स्थल, जल, अम्बर को रेल-तार बिजली जहाज नमयानों से भर मानव व्यर्थ हो वर्ण कर रहा है। वर्ग से वर्ग और राष्ट्र से राष्ट्र अपने विचक्षण स्वार्थ

७८- परिमल, पृ० १३३

८१- अनामिका, पृ० ८४

८४- अपरा, पृ० १५१

७९- अनामिका, पृ० २४

८२- वही, पृ० ११८

८५- वही, पृ० १५२

८०- वही, पृ० २५

८३- गोतिका, पृ० ८१

के निमित्त लड़ रहे हैं।^{८६} कुरुरमुत्ता से कवि को इस विचारधारा को पुष्टि होती है कि समाज में एक ऐसा वर्ग भी है जो अपने बच्चाओं को दूसरे पर लादना चाहता है। जीवन मूल्य यहाँ त्रयित होते हैं और इसी त्रास के कारण सत्य का पक्ष रखते भी उससे 'मुआफ़' करें।^{८७} जैसे शब्दों का व्यवहार करना पड़ता है। वह हवा, पानी और रोशनी जैसी प्राकृतिक वस्तुओं पर भी पक्षी अपना अधिकार समझता है।^{८८}

उपर्युक्त नकारात्मक दृष्टिकोण के विपरीत स्वीकारात्मक रूप से मानवता के विधायक तत्वों की ओर दृष्टिपात करते हुए मानवता विधायक उनकी धारणा परिमल की ध्वनि शीर्षक कविता से स्पष्ट होने लगती है जिसमें उन्होंने विश्वास व्यक्त किया है कि मानवता का अंत नहीं होगा। इसी आस्था एवं विश्वास के शब्दों में 'कभी न होगा मेरा अन्त'^{८९} कह कर अपनी सैद्धान्तिक एवं वैचारिक दृढ़ता प्रकट की है। उसके अनुसार मानवीय मूल्यों के स्थापनार्थ 'दो टूक क्लैजे के करता पक़लाता'^{९०} जैसी स्थिति से सामान्य जन को उबारना होगा। अन्यथा जिस समाज में मुट्ठी भर दाने के लिए भूख मिटाने के निमित्त फटी पुरानी फाली फालाए लगे होंगे उस समाज में मानवीय मूल्यों को स्थापना किस प्रकार स्थापित हो सकेगी।

कवि जन-जीवन को संबोधित करता है कि दासता को बेड़ियाँ कट गयीं। रात बीत गई। दिन आया इसलिए जागे फिर एक बार।^{९१} पर यह जागरण मात्र निष्क्रिय जागरण न हो जैसा कि सेवा प्रारंभ से भली भाँति स्पष्ट होता है। उपर्युक्त मूल्यों के स्थापनार्थ समाज में निःस्वार्थ सेवा की भी नितान्त आवश्यकता है।^{९२} तभी व्यक्ति जन को अपार सुन्दरता का सौंदर्य लाभ कर सकेगा।^{९३}

पर कालान्तर में कवि को विचारधारा अमानवीय मूल्यों का उग्र विरोध न कर संघर्षरित जीवन से त्रस्त हो आत्मसमर्पण को भावना लिए हुए दोल पड़ती है। कदाचित् इसीलिए वह 'उन चरणों में मुझे दो शरण, कहां लोक-आलोक सन्तरण'^{९४} और दलित जन पर करो कष्टणा^{९५} के शब्दों में आर्तनाद करता है। जिससे त्रस्त मानव समुदाय

८६- अपरा, पृ० १८७

८७- कुरुरमुत्ता, पृ० २४

८८- नये पत्ते, पृ० २०

८९- परिमल, पृ० १२०

९०- परिमल, पृ० १३२

९१- वही, पृ० २०१

९२- अनामिका, पृ० १८२

९३- गीतिका, पृ० १३

९४- अणिमा, पृ० १२

९५- वही, पृ० १४

मानव मूल्यों को प्राप्त में समर्प हो सके और थोड़े के पेट में बहुतों को आना पड़ा^{१९६} जैसी परिस्थिति समाप्त हो जाय । कवि के अनुसार बाल्मीकि ने मंत्रों को छोड़ मानव को मान दिया,^{१९७} कृष्ण ने जमो पकड़ी, इन्द्र को पूजा को जाह गोवर्धन को पुजवाया, मानव और पशु को मान दिया, हल को बलदेव ने हथियार बनाया, कन्धे पर डाला खेती हरी-मरी की,^{१९८} पर इतना कह कर वह इस बात का भी स्पष्टीकरण कर देता है कि वे प्रेरणा के प्रतीक थे । यहाँ तक पहुँचने में अभी दुनिया को देर है ।^{१९९} आराधना तक मानवोय मूल्यों को खोज वस्तु हो चुकी थी, उसको वेदना भरा हूँ हजार मरम पाई तब चरण शरण^{१९०} तथा भांतिक मूल्यों से हार गया ज्यों मैं उस पार गया^{१९१} का भाव मिलता है । मानवोय मूल्यों को खोज और उपलब्धि के प्रति एक निराश भाव ग्रहण कर काम रूप हरो काम, जूँ नाम, राम, राम^{१९२} राम के हुए तो बने काम, संवरे सारे धन, धान, धाम^{१९३} विपदा हरण हार हरि हे करो पार,^{१९४} दुख हर दे जल शीतल सर दे ! कर दे ! पावन र उर को कर दे^{१९५} मन का समाहार करो विज्ञाधार^{१९६} और हरि मजन करो भू-पार हरो^{१९७} के शब्दों में अज्ञात सत्ता के प्रति गहरो आस्था को अभिव्यक्ति को गई है ।

समाज में परिवर्तन के निमित्त अर्चना तक आते-आते वह जिस मानवोय मूल्यों के लिए एक संघर्ष लेकर चला था उसकी उपलब्धि खो-खोज कर मानव हारा^{१९८} के रूप में उपस्थित हुई, कदाचित् समाज के विरोधी तत्वों से सतत् संघर्ष करने की प्रवृत्ति के कारण हो, दुखता रहता है अब जीवन^{१९९} कह कर कवि संतोष करता है फिर भी उसमें मानवोय मूल्यों के निमित्त अनास्था नहीं दीख पड़ती ।

निराला के उपन्यास साहित्य में मानवतावादी विचारधारा से प्रेरित होकर वर्णित सामाजिक अव्यवस्था के प्रति अपनी असहमति हो व्यक्त की गई है ।^{१९०} इस विषय में

१९६-नये पत्ते, पृ० २३	१९२-आराधना, पृ० १४	१९८-आराधना, पृ० ४
१९७- वही, पृ० ३१	१९३- वही, पृ० २०	१९९- वही, पृ० २२
१९८- वही, पृ० ३१	१९४- वही, पृ० २१	१९०- निरूपमा, पृ० ६
१९९- वही, पृ० ३२	१९५- वही, पृ० २८	
१९०-आराधना, पृ० ६	१९६- वही, पृ० ४६	
१९१- वही, पृ० १५	१९७- वही, पृ० ५१	

प्रत्यक्ष रूप से उनके कहानी साहित्य में पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। उनके पात्र जाति को संकोर्णता से लड़ते हैं। १११ विधवा नारो पर किए गए अत्याचार का विरोध करते हैं ११२ दूसरों के जीवन को सुखी बनाने के लिए अट्ठारह हजार त्रुं कर देते हैं। ११३ नारियां भी धर्म पहचानती हैं। ११४ व्यक्ति अपने धर्म को ही सर्वोपरि समझ कर समाज के धर्म संबंधों भूठे मूल्यों को नकारता है। ११५ पगलो को भी मरने से बचाता है। ११६ अमोर द्वारा गरीब पर किए गए अत्याचार का प्रतिकार करता है। ११७ दूसरों को भलाई करता है। स्वयं स्वयं कष्ट सह कर भी दूसरों को मदद करता है। ११८ कुल्लो भाट का कुल्लो और 'मे' भी अन्य किसी दूसरे वस्तु की अपेक्षा प्रेम को भावना को अधिक महत्व देते हैं। ११९ यह मानवता का ही एक अंग है। बिल्लेसुर बकरिहा में तो कभी ही मानवता को सबसे बड़ी क्साँटी माना गया। पर यहाँ प्रगतिवाद से प्रभावित होने के विपरीत आध्यात्मिक भावना की उपेक्षा की गई है।

निराला : निष्कर्ष

१- प्रेम और श्रम के आधार पर स्थापित सामाजिक व्यवस्था मानवता की चरो क्साँटी है, क्योंकि इसमें शासक-शासित, शोषक-शोषित का भेदभाव नहीं रहेगा।

२- समाज की दुर्यवस्था से असंतुष्टि है, क्योंकि वह मानवता के विकास में बाधक है। दुःख है कि शू-शू वषाँ के विकास-क्रम में भी देश मानवता की उपलब्धि न कर सका। आधुनिक वैज्ञानिक उपलब्धियाँ सम्यता के लिए गर्व की वस्तु हो सकती हैं पर इनमें आत्मिक जीवन के विकास के संबंध में अधिक संगति नहीं दोख पड़ती।

३- मानवीय तत्त्व अमानवीय प्रवृत्तियों से सतत संघर्षशील है यह सृष्टि के विकास का क्रम है।

४- मानवता की समाज के नकारात्मक परिप्रेक्ष्य में ही विश्लेषित किया गया है। इसकी उपलब्धि के लिए निःस्वार्थ सेवा की भावना आवश्यक है।

१११- लिली, पृ० २१

११४-लिली, पृ० ५६

११७-देवी, पृ० ५६

११२- वही, पृ० २५

११५- वही, पृ० ८३

११८-वही, पृ० १३१

११३- वही, पृ० ३७

११६- देवी, पृ० ६

११९-कुल्लो भाट, पृ० ८६

५- सांस्कृतिक पृष्ठभूमि का भी स्मरण दिलाया गया है। विश्वास है कि मानवता का अन्त नहीं होगा, पर कालान्तर में यह विश्वास त्रस्त दोख पड़ता है और पुरुषार्थ ईश्वर के समक्ष कातरता में परिणत हो गया है।

महादेवी

महादेवी वर्मा के काव्य साहित्य में तो नहीं पर उनके गद्य साहित्य में मानवीय प्रवृत्तियों के विकास में बाधक शक्तियों पर पर्याप्त रूप से प्रकाश पड़ता है। उनके अनुसार परिवार में व्यक्ति जब एक दूसरे से जूझने लगता है तो यह अमानवीय प्रवृत्ति हो धोतक कहा जा सकता है। उसी प्रवृत्ति से वशोभूत भक्तिन के 'जेठ जिठात' १२० उसकी संपत्ति पर अनायास ही आँख गड़ाए हैं। १२१ आर्थिक दृष्टि से भी सभी जूझने कमजोर हो जा चुके हैं कि पौष्टिक भोजन न मिलने से नाना व्याधियों ने उन पर अपना अधिकार कर लिया है। १२२ पति अपनी पत्नी पर अत्याचार करता है। बिबिया १२३ के रहते दूसरी पत्नी लाता है और पति और सात दोनों का भारवहन बिबियो को ही करना पड़ता है। ऐसी ही अमानवीय अत्याचारों को न सहन कर सकने में असमर्थ 'वह' रात द्रापदोघात पर आत्महत्या के लिए गई। यह मानवता के नाम पर कलंक ही कहा जाएगा। १२४ मार-वाड़ी विधवा बहु १२५ बिन्दा १२६ सखिया १२७ बिट्टा १२८ अठारहवर्षीय लड़की और बाक्स दिन का नातो १२९ पत्नीत्व को चोरी करने वाली अबोध स्त्री १३० पर समाज को और से होने वाले अत्याचार को मानवता का समर्थन अभी भी नहीं प्राप्त हो सकता।

यह भी स्थिति को विडम्बना हो है कि यदि दुर्भाग्य से स्त्री के मस्तक का सिंदूर धुल गया तो उसके लिए संसार ही नष्ट हो गया। यह ऐसा अपराध है जिसके कारण उसे मृत्यु-दण्ड से भी मोषाणातर दण्ड भागते हुए तिल-तिल धुल कर जीवन के शेष युग बन जाने वाले चण व्यतीत करने होते हैं। १३१ नारी जीवन को इस करुणा कहानी का इससे

-
- | | | |
|-----------------------------|-------------------------------|-------------------------------|
| १२०-स्मृति को रेखाएं, पृ० ६ | १२४-स्मृति को रेखाएं, पृ० १२५ | १२८-अतीत के चलचित्र, पृ० ५५ |
| १२१- वही, पृ० ७ | १२५-अतीत के चलचित्र, पृ० २० | १२९-वही, पृ० ६८ |
| १२२- वही, पृ० ५५ | १२६- वही, पृ० ३५ | १३०-वही, पृ० ८६ |
| १२३- वही, पृ० १०८ | १२७- वही, पृ० ४४ | १३१-श्रृंखलाकी कड़ियाँ, पृ० ३ |

घोरतर उपसंहार और क्या हो सकता है। बलात् अपहरण किए जाने पर भी खोज के लिए विशेष प्रयत्न नहीं होता।^{१३२} समाज के स्वार्थी होने के कारण 'किसी स्त्री के विधवा होते ही प्रश्न उठता है उसका भरण-पोषण और उसको रक्षा कौन करेगा।^{१३३} कदाचित् इस विधान ने ही विधवा को दयनीय स्थिति को और भी दयनीय कर दिया है।^{१३४} दूसरो और विधुर को 'दरिद्रों' विवाह योग्य कन्याओं के पिता उन्हें धरे रहते हैं तथा अधिक से अधिक धन देकर, अधिक से अधिक खुशामद करके अपनी ह्मसो, गुणवतो और शिक्षित पुत्रियों को दान देकर कृतार्थ हो जाना चाहते हैं। ऐसा विवाह... स्त्रीत्व का कलंक^{१३५} हो नहीं, अमानवीय भी समझा जायेगा क्योंकि जिस दावाग्नि में उन्हें जलना पड़ता है उसमें वे 'हृदय के समान हो प्रिय उच्छ्वास कुल-कुल कर निर्भूल कर देतो हैं, सतीत्व और संयम के नाम पर अपने शरीर और मन को अमानुषिक यंत्रणाओं के सहने का अव्यस्त बना लेतो हैं।'^{१३६} यह पुरुष को और से अमानवीय अत्याचार का हो धातक है।

जहाँ तक मानवता के संबंध में प्रत्यक्ष अभिव्यक्ति का प्रश्न है काव्य साहित्य में ऐसे स्थल वहाँ दोख पड़ते हैं जहाँ उसका 'स्व' विस्तार पा गया है। यथा-- 'मेरे हँसते हुए अंगर नहीं, जा को आँसू की लड़ियाँ देना'^{१३७} और 'सब आँवों के आँसू उजले सबको आँखों में सत्य पला।'^{१३८} यहाँ संकेत और उसका महत्व व्यक्ति और पद का नहीं उसमें निहित जीव तत्त्व का है जिस पर चोट पड़ने से अन्तरात्मा दुःखो होता है। कदाचित् गद्य साहित्य में इसी भावना से प्रेरित होकर लेखिका कपड़े की आवश्यकता न होते हुए भी विदेशो कपड़े के थान के थान खरोद लेती है जबकि वह स्वयं खदर का व्यवहार करती है। पर वह समझती है कि कपड़े खरोद लेने से उसकी आय से 'वह जन्म का दुखियारा मातृ-पितृहीन, बहिन से बिकुड़ा हुआ चीनी अपने समस्त स्नेह के एकमात्र आधार चीन में (पहुँचकर)^{१३९} आत्मतोष कर सकेगा।

हर व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह दूसरों को ऊँचा उठने में मदद दे। इसके लिए वह जरायम पेशा वाले ग्राम में जाकर गरीब बच्चों को पढ़ाने का काम करती है।^{१४०}

-
- | | | |
|---------------------------------|---------------------------------|-----------------------------|
| १३२-श्रृंखला की कड़ियाँ, पृ० ३६ | १३५-श्रृंखला की कड़ियाँ, पृ० ८१ | १३८-दोपशिक्षा, पृ० २७ |
| १३३-वही, पृ० ८० | १३६- वही, पृ० १४७ | १३९-स्मृतिकी रेखाएं, पृ० ३० |
| १३४-वही, पृ० १३८ | १३७- यामा, पृ० १५० | १४०- वही, पृ० ७० |

शहराती बरेठिन भी अपने पति देव के कुकर्मों को क्षमा करती है । १४१ उसको सहनशीलता और क्षमाशीलता दूसरों को भी सामान्य स्तर से ऊँचा उठने को प्रेरणा देती है ।

महादेवी के अनुसार परीपकार की भावना मानवता का प्रथम कर्तव्य है । १४२ उसके अनन्तर त्याग और बलिदान की भावना को वे पुरुष को अपेक्षा नारी में अधिक मानती हैं क्योंकि ऐसा कोई त्याग या बलिदान नहीं जिसका उद्गम नारीत्व न रहा हो । १४३ वह अपनी कोमल भावनाओं को जीवित रख कर भी कठिन से कठिन उत्तरदायित्व का निर्वाह कर सकती है, दुर्वह से दुर्वह कर्तव्य का पालन कर सकती है और दुर्गम से दुर्गम कर्म-क्षेत्र में बरा ठहर सकती है । १४४ मानवता की पूर्णता पाने में भी स्त्री का सहयोग एक आवश्यक अंग की पूर्ति करता है । १४५ महादेवी ने अतिमानस की भी कल्पना की है १४६ यह सर्वांगीण विकास, मनुष्य के जीवन को दुःख दैन्य-रहित गरिमा, शिवता और सौंदर्य बोध हो व्यक्ति के विकास का लक्ष्य है । १४७

महादेवी : निष्कर्ष

१- काव्य साहित्य में अमानवीय प्रवृत्ति के प्रति कोई संकेत नहीं मिलता पर गद्य साहित्य में मानवीय मूल्यों के स्थापनार्थ अमानवीय प्रवृत्तियों का घोर विरोध किया गया है ।

२- ईर्ष्या, द्वेष, वैमनस्य, दुर्भावना, स्पर्धा एवं अत्याचार मानवता के विकास में बाधक हैं ।

३- सापेक्षिक दृष्टि से स्त्री समाज में अमानवीय यंत्रणाएं सहकर भी मानवीय मूल्यों के सुरक्षित रहने में समर्थ है ।

४- मानवीय मूल्यों की स्थापना के लिए वह अमानवीय मूल्यों से सतत संघर्षाशील है ।

५- आत्महत्या की स्थिति मानवता के लिए अभिशाप है ।

६- त्याग, परीपकार, सहनशीलता, शिवता और सौंदर्यबोध मानवता के अंग हैं ।

१४१- स्मृति की रेखाएं, पृ० १०६

१४२- वही, पृ० १२७

१४३- श्रृंखला की कड़ियाँ, पृ० ५१

१४४- वही, पृ० ६०

१४५-श्रृंखला की कड़ियाँ, पृ० ७१

१४६-सप्तपर्णा, पृ० २४

१४७-साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबंध, पृ० २८

रामकुमार

आलोच्य विषय के सभी कवियों की तरह रामकुमार वर्मा के साहित्य में भी मानवीय मूल्यों के स्थापनार्थ अमानवीय प्रवृत्तियों के प्रति एक विद्रोह दोख पड़ता है। कवि इस बात से संतुष्ट नहीं है कि मानवीय कार्य शिक्षा के बदले दक्षिणा रूप में द्रोण द्वारा एकलव्य का अंगूठा ले लिया जाय। कदाचित् इसीलिए एकलव्य को माँ द्वारा मर्यादित रोष प्रकट करने पर आचार्य द्रोण जैसे व्यक्तित्व को भी निरुत्तर कर दिया।^{१४८}

मानवता सत् पक्ष को ग्रहण करती है। वह अपने कर्तव्य को सर्वोपरि समझती है। कवि ने एकलव्य को मानवता का प्रतीक माना है जिसके दाहिने अंगुष्ठ को दक्षिणा रूप में लिए जाने पर भी गुरु के प्रति भूलकर भी कोई दुर्भावना उसके मन में नहीं आती। वह गुरुदेव को सविनय प्रणाम करता हुआ अपना वन खंड सोमा तक उन्हें पहुंचाने भी जाता है। एकलव्य को यह गुरु भक्ति सद्प्रवृत्ति का ही एक अंग है।^{१४९}

राजनोति मानवता से अलग अपना व्यक्तित्व अस्तित्व नहीं रखती, यह प्रस्तुत कथन से स्पष्ट है कि -- "शत्रुओं के देश की स्त्रियाँ का भी किसी तरह भी अपमान नहीं होना चाहिए, उन्हें माँ और बहनों की तरह आदरणीय और पूज्य समझ कर उनकी इज्जत करना चाहिए -- बच्चों को कभी उनके माँ-बाप से जुदा मत करो -- गाय मत पकड़ो और ब्राह्मणों के ऊपर अत्याचार मत करो... कुरान को उतनी ही इज्जत होनी चाहिए जितनी भवानों को पूजा की या समर्थ गुरु रामदास की वाणी श्री को -- मसजिद का दरवाजा उतना ही पवित्र है जितना तुम्हारे मन्दिर का कलश, ... इस्लाम धर्म उतना ही पूज्य है जितना हिन्दू धर्म, धर्म के खाल से हिंदू और मुसलमान में कोई फर्क नहीं है।"^{१५०}

शिवाजी के उपर्युक्त कथन से रामकुमार वर्मा को भी पर्याप्त सहानुभूति दोख पड़ती है। राजनोति की उपयोगिता समाज में मानवीय अधिकारों को रक्षा है। कदाचित् इसीलिए विक्रमादित्य को सत्य का हो पक्ष लेकर^{१५१} उसकी विजय दिलायी गयी।

१४८- एकलव्य, पृ० ३०३

१४९- चार ऐतिहासिक एकांकी, पृ० ७४

१४९- वही, पृ० ३०५

१५०- शिवाजी, पृ० ८६

औरंगजेब से भी लेखक ने इसी आशय के संवाद कहलाए कि 'हम इस दुनिया में आए ही क्यों-क्यों (जब) हमसे किसी को भलाई नहीं हो सको ।' १५२

पाप १५३ और पल्लवान अमानवोय प्रवृत्ति के ही धोतक हैं । मोरु व्यक्ति इसी मनो-वृत्ति का शिकार होता है । इसके बिना जीवन का रास्ता सोधा और सुखमय होता । १५४

मानवता का एक पक्ष 'सत्' है । इस सत् के निमित्त रामकुमार वर्मा ने एक छोटे लड़के क्लृप्ता के समक्ष क्रूर तैमूर को भी हार, १५५ निष्काम भाव से सेवा, १५६ अत्याचारी राजा को अधिकारव्युत् कर, १५७ हर व्यक्ति को जीने का अधिकार दिया, १५८ साथ ही पन्नाधाय से त्याग को महत्ता को सर्वोपरि समझा, १५९ और पाप के प्रायश्चित्त के अनन्तर मानव हत्या के विरोध में अशोक का हृदय परिवर्तन भी कराया है । १६० उपर्युक्त बातें रामकुमार वर्मा के दृष्टिकोण से मानवतावाद का ही समर्थन करती हैं ।

रामकुमार : निष्कर्ष

१- मानवता के विकास में बाधक सभी प्रवृत्तियों का विरोध किया गया ।

२- धर्मभोरुता के कारण अमानवोय प्रवृत्तियों को पाप को संज्ञा से अभिहित किया गया ।

३- मानवता सत् पक्ष को ग्राह्य करती है असत् पाप है । व्यक्ति मानवता को भाव-भूमि को पूर्णतः प्राप्त करने में समर्थ होगा ।

४- राजनीतिक की उपयोगिता मानवता को रक्षा में है ।

५- मानवता धर्म और जातीयता की परिधि से ऊपर की वस्तु है । दोनों ही उसके लक्ष्य प्राप्ति के साधन मात्र हैं ।

१५२- सप्त किरण, पृ० ४०

१५३- पृथ्वीराज की जीत, पृ० ६५

१५४- सप्त किरण, पृ० ५६

१५५- रजतरश्मि, पृ० ७१

१५६- ऋतुराज, पृ० ३७

१५७- ऋतुराज, पृ० ७७

१५८- ऋतुराज, पृ० १२०

१५९- दीपदान, पृ० ६२

१६०- वही, पृ० १५३

समग्र निष्कर्ष

आलोच्य विषय के कवियों के विश्लेषण के अनन्तर यह कहा जा सकता है कि क्रायावादो कवियों की मानवता विषयक दृष्टि अतिमानव, विश्वबंधुत्व, आदर्श सामाजिक व्यवस्था की विचारधारा लिए हुए भी रेनेसां का मानवतावाद, कैथोलिक या अन्त-योजित मानवतावाद, व्यक्तिपरक अथवा प्रकृतिवादो मानवतावाद को विचारधाराओं से पर्याप्त भिन्न दोख पड़ती है। उन्होंने मानवता को कभी रुढ़िगत सो पित अर्थ में नहीं ग्रहण किया है। कदाचित् इसी भावना से प्रेरित होकर कतिपय क्रायावादो कवियों ने इसे नवमानवतावाद को भी संज्ञा से अभिहित किया है क्योंकि तथाकथित मानवतावाद का स्फुरण रेनेसां के समय मध्ययुग को डेसाई धर्म को परलोकवादो दृष्टि के विरुद्ध हुआ था। दृष्टि के अमरत्व के स्थान पर भौतिक जीवन को आश्रय मिला, साधक के स्थान पर सामान्य मानव जीवन को सत्य, शोध, न्याय, उत्पादन एवं तत्सम्बन्धित सारे क्रिया-कलाप का मानदण्ड स्थापित किया गया। वहाँ दूसरो ओर क्रायावादो कवियों की दृष्टि मनुष्य में निहित सारे अमानवोय मूल्यों का विरोध करती है क्योंकि वे मानवोय मूल्यों के विकास में बाधक हैं। ये धरा पर ही स्वर्ग की सृष्टि का समर्थन करते हुए भी अध्यात्म से विमुख नहीं हैं क्योंकि अपनी कविताओं में नियति, धर्म चेतना, जीवन-बोध-संभाव्य सत्य, शिव एवं मनुयोजित शक्तियों के विकास रूप में सुन्दर की कल्पना आध्यात्मिक मूल्यों से ही सम्बन्धित होकर करते हैं। मध्यकालीन परलोक दृष्टि के स्थान पर लोक दृष्टि की स्थापना करते हुए उसके स्थित में अध्यात्म की सार्थकता खोजने का प्रयत्न क्रायावाद युग की प्रमुख विशेषता कही जा सकती है। परवर्ती विकास इसी दिशा में गतिशील हुआ। भौतिक सुख भी सुरक्षा के निमित्त आवश्यक है पर पाप की अपेक्षा पुण्य तथा नितान्त भौतिक सुख की अपेक्षा, प्रेम, त्याग और अन्य सद्गुणों से प्राप्त आध्यात्मिक आनन्द की ओर वे अधिक उन्मुख हैं। उन्होंने अपनी विचारधारा में मनुष्य से मनुष्य के बीच की दूरी को मिटाने के लिए वास्तविक तथ्य का अनुसंधान किया है। उनको धर्मधारणा है कि पौराणिक या पाश्चात्य सांस्कृतिक मूल्य परस्पर प्रतिद्वन्द्वी न बनकर सामंजस्य के रूप में नये मानवतावाद की स्थापना करेंगे। यह नवमानवतावाद अब तक की मानवोय विचारधारा का उत्कर्ष रूप होगा, जिसमें संस्कृति, देश, काल, धर्म, दर्शन तथा रंगभेदगत सीमाएं मिलकर अन्तर्राष्ट्रीय, अन्तर-महाद्विपीय और अन्तर-साम्प्रदायिक विचारकों की

उपलब्धि के रूप में परस्पर बढ़ती हुई एकता को वैचारिक पृष्ठभूमि का निर्माण करेगी ।

उपर्युक्त मानवता सम्बन्धी विचारधारा भारतीय संस्कृति के लिए सर्वथा नई वस्तु नहीं । उसका मूल स्रोत अपने सोभित अर्थ में धर्म और कर्तव्य से संबंधित कहा जा सकता है क्योंकि धर्म को जो धारणा मनोषियों ने की उसमें इस लोक को उन्नति का निषेध नहीं रहा और न लोक और परलोक का विरोध हो अनिवार्य था । वैदिक काल में देव-ताओं से भौतिक रूप में भी लोक को उन्नति को प्रार्थनाएं की जाती थीं । मध्यकाल में इसे अवश्य ह्य और त्याग्य कहा गया । परन्तु लोकहित की भावना का त्याग उसमें भी नहीं हुआ । पर अर्थ विस्तार में इसका प्रयोग यहाँ उन्नीसवीं शताब्दी में हो हुआ जब भारतीय संस्कृति, साहित्य, धर्म और दर्शन की मान्यताएं पाश्चात्य संस्कृतियों की तद्विषयक मान्यताएं परस्पर निकट संपर्क में आयीं । इस दिशा में रवीन्द्र के विश्वबंधुत्व की भावना से प्रेरित विश्वमानव और अरविन्द के अतिमानव के साथ गांधीवाद के सिद्धांत ने भी प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से क्रायावादो कवियों की विचारधारा को प्रभावित किया । उपर्युक्त भावना का जन्म भारतेन्दु युग में नहीं हुआ क्योंकि युग की सारी चेतना राष्ट्रीय भावना को जन्म देने के लिए विकसित थी । मात्र इस बात का एहसास हो गया था कि विदेशो सत्ता हो देश की गिरी स्थिति को जिम्मेदार है । देशवासियों के नैतिक, मानसिक एवं पूर्ण स्वास्थ्य विकास के निमित्त इस स्थिति का प्रतिकार करना होगा । द्विवेदी युग में उपर्युक्त विचारधारा का ही विकासक्रम देखने को मिलता है । उस समय समाज, साहित्य, धर्म और कला संबंधी मूल्यांकन समाज और राष्ट्र सम्बन्धी विचारधारा को केन्द्र बिन्दु में रख कर हो रहा था । पर कालान्तर में इस बात को आवश्यकता महसूस की जाने लगी कि समाज के हर परिष्कार को व्यक्ति और समाज को केन्द्र बिन्दु में रख कर हो शुरू करना होगा । धर्म जाति-पांति, प्रान्तीयता और राष्ट्रीयता की सोमाएं खोखले आधार पर खड़ी को गई हैं जो मुख्य के बीच कृत्रिम विभाजन का काम करती हैं । अतः उन सबसे ऊपर उठकर विश्वबंधुत्व के स्तर पर नवमानवतावाद को स्थापना हो क्रायावादो कवियों की विचारधारा का लक्ष्य है ।

क्रायावादो कवियों की दृष्टि में आनन्द ही मानवता का सर्वोच्च प्राप्य है । पर मानवतावाद को उक्त उपलब्धि में इस आनन्द को प्राप्ति सबको सुखी बनाते हुए अपने को सुखी बनाने में है क्योंकि पहले अपने को सुखी बनाने में कदाचित् दूसरों को संतुष्ट करना

3774-10
1260

होगा । यहाँ सुख शब्द अर्थ-विस्तार में प्रयुक्त है, जिसमें शारीरिक, मानसिक, नैतिक, आध्यात्मिक सभी क्षेत्र समाहित हो जाते हैं । नितान्त व्यक्तिवादी विचारधारा इस लक्ष्य को प्राप्ति में बाधक है क्योंकि उसमें पार्श्विक वृत्तियाँ धर कर लेंगी । इसलिए मनुष्य को सब वृत्तियों को झुँडकर हो मानव सृष्टि के विकास में क्रम में सर्वोच्च मानवता के लक्ष्य को प्राप्ति होगी । यहाँ यह भी द्रष्टव्य है कि छायावादी कवियों ने नवमानवता को देवत्व के अर्थ में नहीं प्रयुक्त किया है, बल्कि देव सृष्टि की भी अपूर्णताओं को इस मू-सृष्टि में पूरा करने का वैचारिक संकल्प रखा है ।

उनको धारणा है कि प्रायः सभी धर्मों ने अपने अनुयायियों में मानवीय गुणों को भरने का प्रयास किया । पर इतिहास ने यह सिद्ध कर दिया कि धर्मगत भिन्नता के कारण हो रक्तपात बढ़ा, युद्ध हुए और आपस में वैमनस्य का वातावरण उत्पन्न हुआ । अब धर्ममूल अर्थ में अंधकार से प्रकाश, मृत्यु से अमरता के लिए प्रयुक्त न होकर इक्षित अर्थ में प्रयुक्त होने लगा है । यही मूल्यहीन संघर्ष धर्म के अतिरिक्त दर्शन, वर्ण, रंग और राष्ट्रीयता के लिए भी कहा जा सकता है । अतः उपर्युक्त त्रुटियों से बचने के लिए नवमानवतावाद को स्थापना की गयी जिसमें धर्मरहित मानवता विश्व में स्थापित होगी, सभी आत्मबोध को प्राप्त हमें करेंगे क्योंकि सभी जीवों में आत्मबोध हो मनुष्यत्व को परिणति है ।

नवमानवतावाद को स्थापना समाज में सारे अमानवीय तत्वों के विरोध में हुई, क्योंकि आधुनिक विज्ञान के विकसित साधनों से जब सारे मानवता, देश, कालगत परिप्रेक्ष्य में छकाई बनती जा रही है, ऐसे समय में यह आवश्यक है कि जाति, रंग, भाषा, धर्म और राष्ट्रीयता के सोमित दायरों को तोड़ सभी एक विश्व परिवार के रूप में निवास करें । शोषक-शोषित, रक्षक-भक्षक एवं अन्य किसी भी आधार पर मनुष्य में अन्तर करना संपूर्ण मानव जीवन के प्रति अभिशाप कहा जा सकता है । साथ ही इस एकता से मनुष्य में सारे सत् पक्ष -- करुणा, दया, क्षमा, सद्भाव, आत्मोद्यता, पुरुषार्थ, अन्तर्दृष्टि, बन्धुत्व, पवित्रता जैसे भावना का विकास होगा । इन्हें सद्-प्रवृत्तियों के आधार पर निर्मित सृष्टि संश्लेषण और विश्लेषण दोनों ही दृष्टियाँ से प्रकृति की सर्वश्रेष्ठ उपलब्धि होगी ।

सबसे प्रेम हो मानवता को कसाँटो है । इसी लक्ष्य को प्राप्त के लिए मानवता विश्व को सारे जर्जरित रूढ़ियों से संघर्षशोल है क्योंकि क्लायवादो कवियों को यह दृढ़ आस्था है कि इसी नींव पर लोक में लोकोत्तर मानवता का निर्माण होगा । इसी आस्था से आलोच्य विषय के कवियों ने निःस्वार्थ सेवा भावना से प्रेरित होकर कौव्य के प्रति जागरूकता प्रदर्शित करते हुए जागे फिर एक बार का संदेश दिया है ।

अतः उपर्युक्त विवेचना को संक्षेपित रूप में कहें तो महादेवी वर्मा और रामकुमार वर्मा को मानवता विषयक दृष्टि मनुष्य में मात्र, उसको सद्गुणियों के विकास तक हो सम्मिलित है जबकि सूर्यकांत त्रिपाठी 'निराला' इन सद्गुणियों के विकास के लिए समाज में व्यावहारिक रूप से भी प्रयत्नशोल हैं । इस लक्ष्य को प्राप्त के निमित्त उन्होंने विकास में बाधक अमानवोय प्रवृत्तियों से संघर्ष भी किया । पर निराला को बाद को कविताओं को देखने से लगता है कि उनका संघर्षशोल व्यक्तित्व कालान्तर में प्राथनापरक गीतों में बदल गया है । कदाचित् यह मानवतावाद को व्यावहारिक जीवनगत दृष्टिकोण की असफलता कहो जाणो । जयशंकर प्रसाद और सुमित्रानन्दन पंत ने तथाकथित मानवतावादो विचार-धारा को सोमित एवं परम्परागत अर्थ में स्वीकार न कर मानवतावाद को स्थापना को जिसमें विश्व के समस्त प्राणियों को एकमानव परिवार के रूप में कल्पित किया गया । इसे उन्होंने पर्वतों साहित्य में अनेक रूपों में स्थापित किया और ऐसे भू-मानव को कल्पना को जिसने आध्यात्मिक एवं भौतिक शक्ति को उपलब्ध को है । उन्होंने इस भू को हो स्वर्ग बनाने का संकल्प रक्खा । मानवतावाद के अर्थविस्तार में नवमानवतावाद को स्थापना आध्यात्मिक चेतना से युक्त सहज मानवोय प्रवृत्तियों के विकास और प्रकाशन के अतिरिक्त विशाल परिप्रेक्ष्य में विश्वमानव परिवार को योजना क्लायवादो कवियों को हो वैचारिक उपलब्धि कहो जाणो, जिसके लिए वे पूर्ण रूप से सजा और आस्थावान दोख पड़ते हैं ।

खण्ड १

अध्याय ३ — वर्णव्यवस्था

वर्ण व्यवस्था

वर्ण व्यवस्था के संदर्भ में यह कहा जा सकता है कि भारत में वर्ण व्यवस्था को प्रथा बहुत ही प्राचीन है और कतनी शोध हो जाने के बाद भी इसका मूल स्रोत पूर्ण-तया ज्ञात नहीं है। पर यह भारतीय सांस्कृतिक एवं उसको धार्मिक सामाजिक व्यवस्था का एक प्रधान अंग है। काव्यगत विषय के दृष्टिकोण से क़ायावादो कवियों ने वर्ण और जाति व्यवस्था के सामाजिक पक्ष पर बल नहीं दिया, पर उन्होंने कवियों ने कालान्तर में प्रगतिवाद को विचारधारा से प्रभावित होकर वर्ण व्यवस्था को असहमति और विरोध को भावना से काव्य विषय बनाया।

क़ायावादो कवियों को काव्यात्मक प्रेरणा लौकिक जीवन को अपेक्षा प्रकृति और परीक्षा सत्ता, अलौकिक और अज्ञात सत्ता से प्रेरित रहो। पर इनमें से कुछ कवियों ने जब प्रगतिवादो विचार धारा ग्रहण की तो उन्होंने अपने काव्य या काव्येतर साहित्य में वर्ण और जाति व्यवस्था पर भी प्रत्यक्ष और परीक्षा रूप से प्रकाश डाला। क़ायावादो कवियों को विचारधारा को स्पष्ट करने के लिए यह आवश्यक है कि सर्वप्रथम वर्ण और जाति व्यवस्था का विभेद स्पष्ट किया जाय, क्योंकि कतिपय स्थलों पर कवियों ने वर्ण और जाति व्यवस्था को अंगत विशेषता के साथ वर्गीकरण में वैज्ञानिकता नहीं बरती है। उन कवियों ने जिस रूप में वर्ण और जाति व्यवस्था का संदर्भ दिया है उससे यह प्रकट नहीं होता कि वे उनके विशिष्ट और वैज्ञानिक अभेद के प्रति सजग थे। वर्ण और जाति को मनुष्य के अवांछित विभाजन के रूप में प्रायः समान स्तर पर ले लिया गया है। पर ऐसा सर्वत्र नहीं है। इस विषय में सामान्यतः उनको धारणा स्पष्ट है।

वर्ण और जाति में अन्तर है। *वर्ण का सामान्य अर्थ रंग भी है जो तिरौहित हो गया। यह अर्थ भी प्राचीनकाल में कदाचित् मनुष्य के वर्गीकरण के आधार रूप में ही प्रयुक्त किया जाता था। वर्ण चार है और प्रत्येक वर्ण के अन्दर विभिन्न जातियाँ हैं। अतः इन्हें दूसरे अर्थ में वर्णों का उपविभाग भी कहा जा सकता है। पर कतिपय ऐसे भी जातियाँ हैं जिन्हें वर्ण विशेष से सम्बद्ध नहीं किया जा सकता,^१ दूसरी ओर

१- आंधी -- में मुसहर जाति का उल्लेख इसी प्रकार का है। पृ० ६।

कुछ ऐसे भी वर्णों का उल्लेख मिलता है, जो कालान्तर में दूसरे वर्ण में परिणत हो गए। यही बात कुछ अन्य जातियों के विषय में भी कही जा सकती है। फिर भी आलोच्य विषय के कवियों के समस्त वर्ण और जाति व्यवस्था के वर्गीकरण को यह समस्या महत्वपूर्ण नहीं दोख पड़ती।

वर्ण व्यवस्था अपनी प्रारम्भिक स्थिति में जन्मगत न होकर कर्मगत अर्थात् कार्य-विभाजन के आधार पर थी। गीता में इसे गुणकर्मविभागशः^२ माना गया है। बौद्धों ने जन्मगत वर्ण व्यवस्था का कट्टर विरोध किया। जातकों में ऐसी अनेक कथाएं हैं^३। वर्णों में परस्पर आदर, सम्मान एवं सहयोग की भावना थी। पर कालान्तर में इसका प्रचलन जन्मगत व्यवस्था से होने लगा, और एक-एक वर्ण के अन्दर विभिन्न जातियाँ और उपजातियों का विभाजन एवं समावेश किया जाने लगा। आलोच्य विषय के कथावादी कवियों के काव्य से सामान्यतः वर्ण और जाति व्यवस्था का समर्थन नहीं मिलता। इसका कारण यह भी है कि कथावादी कवि धर्म के ब्राह्मणवादी कट्टर रूप को अपना उसके वेदान्त और भावना परक रूप से आकृष्ट थे, क्योंकि उनके समय के विचारकों ने धर्म को ऐसी ही व्याख्या को थीं जिससे उसकी मूल भावना प्रकट होती १ थी। इसी के साथ-साथ बौद्ध धर्म को महत्ता और उसके प्रति आत्मोपेक्षा और अन्तर्-ष्ट्रीयता के भाव के कारण भी उनको दृष्टि वर्ण व्यवस्था को ब्राह्मणवादी संकीर्ण विचारधारा को ग्रहण नहीं कर सकी। वह युग समग्र मध्यकालीन संकीर्णता का विरोधी था और यह विरोध उसके भावस्तर तक व्याप्त हो गया था। जैसे --

सब आँखों के आँसू उज्जो, सबके नयनों में सत्य पला ।^४ (महादेवी)

कथावादी कवियों ने समाज को संगठनात्मक व्यवस्था को अपने काव्य का प्रत्यक्ष विषय नहीं बनाया परन्तु रूप से भले ही कहें उसका आभास पा लिया जाय। कमन्ध यह बात काव्य साहित्य को देखते हुए जितनी -- प्रसाद, निराला के लिए सत्य है उतनी

२- गीता- ४-१३

३- विशेष के लिए -- जातक कालीन भारतीय संस्कृति

४- प्रसाद निराला पंत महादेवी की श्रेष्ठ रचनाएं -- पृ० २०६

हो पंत, महादेवो और रामकुमार वर्मा के लिए भी ।^१ पर उपर्युक्त कवियों के काव्योत्तर साहित्य में वर्ण व्यवस्था के जो स्पष्ट संकेत प्राप्त हैं उन्हीं के आधार पर उनका सम्यक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया जा सकता है ।

प्रसाद

जयशंकर प्रसाद ने समस्त काव्य साहित्य में मात्र कामायनी में एक ही स्थल पर वर्ण व्यवस्था का संकेत दिया है । उनके अनुसार शास्त्र वर्णित वर्ण व्यवस्था में चार वर्णों के वर्गीकरण का आधार मात्र श्रमविभाजन है --

चार वर्ण बन गये, बंटा श्रम उनका अपना ।^५

इसके अतिरिक्त उन्होंने नाटक और कहानी साहित्य को वर्ण व्यवस्था को समस्याओं से अछूता हो रक्खा । पर अपने कंकाल शोष्णक उपन्यास में प्रसाद ने निर्जन के माषण के माध्यम से श्रमविभाजन के आधार पर व्यवस्थित जिस सामाजिक व्यवस्था का चित्र खोचा है वह वर्ण व्यवस्था में आ गई कालान्तर में हड़ियों के कारण हो है । अच्छो से अच्छो सामाजिक व्यवस्था भी हड़ियों से दूषित हो जाती है । इसका प्रमाण स्वयं उन्हीं के शब्दों में --- 'अत्यन्त प्राचीनकाल में भी इस वर्ण विद्वेष का -- ब्रह्म मात्र का सालो रामायण है -- इस वर्ण भेद के भयानक संघर्ष का इतिहास जानकर भी नित्य पाठ करके भी, भला हमारा देश कुछ समझता है ? ' ' ' ' ' वर्ण भेद, सामाजिक जीवन का क्रियात्मक विभाग है । यह जनता के कल्याण के लिए बना है, परन्तु द्वेष को सृष्टि में, दम्भ का मिथ्या गर्व उत्पन्न करने में, वह अधिक सहायक हुआ है । जिस कल्याण बुद्धि से इसका आरम्भ हुआ, वह न रहा, गुण कमानुसार वर्णों को स्थिति नष्ट होकर अभिजात्य के अभिमान में परिणत हो गई, उसका व्यक्तिगत परोक्षतात्मक निर्वाचन के लिए, वर्णों के शुद्ध वर्गीकरण के लिए वर्तमान अतिवाद को गिराना होगा^६ किन्तु आज स्थिति यह है कि 'स्वार्थियों' को भगवान पर भी अपना अधिकार जमाये देखता हूं, तब मुझे हंसो आती है-- और भी हंसो आती है -- जब उस अधिकार को

घोषणा करके दूसरों को वे झूटा, नीच और पतित ठहराते हैं।^७ कदाचित् उसी दृष्टिकोण से प्रेरित होकर ही यमुना नामक दासी को देवगृह में जाने से रोक दिया गया था।^८ यह श्रम विभाजन के आधार पर 'चातुर्वर्ण्यमया सृष्टं' गुणकर्मविभागशः^९ द्वारा स्थापित वर्ण व्यवस्था में निम्न कहे जाने वाले वर्ण के प्रति अत्याचार हो था। कदाचित् यही कारण था कि उस समस्या के प्रतिकार रूप में आदर्श सामाजिक व्यवस्था के रूप में जिस 'भारत संघ' का निर्माण हुआ, उसमें तथ्यांकित वर्ण व्यवस्था मूलक वर्गीकरण हो हटा दिया गया, क्योंकि उनको धारणा है कि 'हिन्दू-धर्म' का सर्वसाधारण के लिए कृता द्वारा उन कृत्रिम वर्गीकरण को आस्थाओं से दम दूषित हो जायेगा।^{१०} इसलिए उन्होंने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्यों से (जो किसी विशेष कुल में जन्म लेने के कारण संसार में सबसे ऊपर रहकर, निःसार महत्ता में फंसे हैं) भिन्न एक नवीन हिन्दू जाति का संगठन कराने वाला सुदृढ़ केन्द्र^{११} को 'स्थापना' को जिसमें न केवल वर्ण व्यवस्था वरन् श्रेणीवाद, धार्मिक पवित्रतावाद, आभिजात्यवाद, अत्यादि अनेक रूपों में फैले हुए सब देशों के भिन्न-भिन्न प्रकारों के जातिवाद को^{१२} भी अत्यन्त उपेक्षा^{१३} की गई।

: निष्कर्ष

- १- वर्ण व्यवस्था श्रम विभाजन के आधार पर थी।
 - २- कालान्तर में उसमें रूढ़ियों का प्रवेश हुआ और समाज में अब ये रूढ़ियाँ दूषित मनोवृत्ति की परिचायक हैं।
 - ३- वर्ण व्यवस्था अब कर्मगत न होकर जन्मगत है।
 - ४- वर्तमान वर्ण व्यवस्था को दशा के प्रति घोर असंतोष प्रकट किया गया है।
- कदाचित् उसी प्रेरणा से वर्ण रहित आदर्श सामाजिक व्यवस्था के रूप में 'भारत संघ'

७- कंकाल, पृ० २६१

८- वही, पृ० २६८

९- वही, पृ० २३४

१०- कंकाल, पृ० २३४

११- वही, पृ० २३५

१२- वही, पृ० २३५

को स्थापना को गई जिसमें वर्ण व्यवस्था हो नहीं रंग, जाति वर्ण, श्रेणी, धर्म और आभिजात्य कहो जाने वाले संकोर्ण इतिगुस्त मान्यताएं लोन हो गई हैं ।

निराला

सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला' को विचारधारा ने भी वर्ण व्यवस्था को प्राचीन इतिगत अर्थ में स्वीकार नहीं किया, क्योंकि समाज के ये कृत्रिम वर्गीकरण मानवता को एकता को खंडित करते हैं ।^{१३} कदाचित् यही कारण है कि ब्राह्मण होते हुए भी 'कान्यकुब्ज' को उन्होंने कुलधार को संज्ञा से अभिहित किया ।^{१४} साथ ही वर्ण व्यवस्था पर विश्वास न कर उसको उपेक्षा करने को मनोवृत्ति के कारण ही 'गर्म पकाड़ो' ^{१५} में उन्होंने वर्ण व्यवस्था को आधारशिला खान-पान, कुआ-कूत जैसे कालान्तर में आ गई घृणित मनोवृत्तियों को उपेक्षा की, और 'बम्हन को पकाईं धो को कचाड़ो को भी तिरस्कृत कर दूसरे वर्ण को तेल को मुनो, नमक भिर्व को मिलो गर्म पकाड़ो को स्वीकार किया । यहां गर्म पकाड़ो नई विचारधारा को धोतक है, जिसमें प्राचीन धो को कचाड़ो से अपेक्षाकृत ठोस आस्थाएं इंगित की गई हैं । कवि में वर्ण व्यवस्था सम्बन्धी संकोर्ण विचारधारा नहीं थी, न ही निराला के व्यक्ति-त्व ने किसी संकोर्ण परिधि को ही स्वीकार किया । इस कथन को पुष्टि 'प्रेम संगीत' ^{१६} से भी होती है, जिसमें उन्होंने यह स्वीकार किया है कि ब्राह्मण वर्ण का होकर भी वे शूद्र वर्ण को कन्या से प्यार करते हैं ।

काव्य के अतिरिक्त निराला ने कहानो साहित्य में भी वर्ण व्यवस्था सम्बन्धी समस्या को उठाया । इस दृष्टिकोण से 'चतुरो चमार' शोर्णक कहानो विशेष उल्लेखनीय है । चतुरो को शूद्र वर्ण में जन्म लेने के कारण ही नाना त्रासों को सहना पड़ता है, और समाज उसे घृणित समझता है । पर लेखक को उसके साथ पुरो सहानुभूति है । इसीलिए वह वर्ण व्यवस्था में फैले कुआ-कूत के विचारों को उपेक्षित कर

१३- अनामिका, पृ० ८

१५- नये पसे, पृ० ३८

१४- बहो, पृ० १२६

१६- बहो, पृ० ३६

अर्जुनवा को पढ़ाता है और उसको हर तरह से मदद करता है। भले हो इसके लिए उसे अपने पुत्र तक का सामना करना पड़ता है।^{१७} कुल्लो भाट के सम्बन्ध में भी निराला को धारणा थी कि 'कुल्लो जाति-का' को अपेक्षा सबसे पहले मनुष्य थे।^{१८} ऐसे मनुष्य जिनका मनुष्य को दृष्टि में बराबर आदर रहेगा।

निराला के समस्त उपन्यास साहित्य में 'काले कारनामों' हो एक मात्र उपन्यास है जिसमें वर्ण व्यवस्था को समस्या पर प्रकाश पड़ता है। वर्ण के सम्बन्ध में उपन्यास का नायक मनोहर विचारधारा के सम्बन्ध में संदर्भ में निराला का प्रतिनिधित्व करता है। उससे वर्ण सम्बन्धी तत्कालीन धारणा भी स्पष्ट हो जाती है कि -- 'ब्राह्मणत्व पर भी तरह-तरह से नोचा देने की नौकत आती है।^{१९}.... समाज में ब्राह्मण के लिए हुई मान्यता उसके पुरोहित के हक में गई....। हम जैसे ब्राह्मण हो रहे हों।'^{२०} और कालान्तर में वही पात्र विचारों को प्रकटता आते हो 'धिसो पिटो वर्ण व्यवस्था को छोड़ काशी के धनिक वैज्ञानों को जो ब्राह्मणत्व के अधिकारी थे उन्हें शिक्षित करता है ताकि समय आने पर उन लोगों को शूद्रत्व के आवरण से पृथक कर देने में प्रमाण-प्रयोगों द्वारा सफल हो जाय।'^{२१} गांव में शूद्रों को भी मनोहर पर गर्व है। वे उसके पिताजी को भेंट स्वरूप सिंघाड़ा केवल उसीलिए देते हैं, क्योंकि उनका पुत्र उन लोगों को ऊपर उठाता है तथाकथित ब्राह्मणों को तरह सर नहीं फोड़ता।'^{२२}

निराला को दृष्टि में अम विभाजन के आधार पर वर्गीकृत सामाजिक व्यवस्था का कोई हृदिगत अर्थ नहीं होना चाहिए, कदाचित् यही कारण है कि बिल्लेसुर बकरिहा ब्राह्मण होने पर भी कनकता में छोटा से छोटा कार्य करता है और पुनः ग्राम लौट कर वैश्यकर्म अपनाकर एक अच्छा गृहस्थ बन जाता है।^{२३} यह सारे ग्राम के लिए अनुकरणीय है। प्रस्तुत संदर्भ अम को महत्ता प्रदर्शित करता हुआ प्राचीन हृदिगत धारणाओं का भी खंडन करता है।

१७- चतुरी चमार, पृ० १४

१८- कुल्लो भाट (भूमिका)

१९- काले कारनामों, पृ० १२

२०- वही, पृ० १२

२१- काले कारनामों, पृ० ६४

२२- वही, पृ० ७६

२३- पर यहाँ यह भी स्पष्ट है कि बिल्लेसुर

बकरिहा प्रगतिशील साहित्य का नमूना है
'भूमिका'

प्रबन्ध प्रतिमा के- के लेखों से तो वर्ण-व्यवस्था सम्बन्धो विचारधारा कुछ और स्पष्ट हो जाती है । इसका कारण यह है कि उन लेखों में निराला ने ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य से भी वर्ण व्यवस्था सम्बन्धो बदलते मूल्य पर एक संतुलित दृष्टि रक्खी है । उन्होंने समाज में ऋग्वेद मंडल १० अध्याय ७ सूक्त ६० श्लोक १२^{२४} से फैली चारों वर्णों के विभाजन के रूप में आ गए प्राथमिकता के प्रति भ्रान्ति धारणा का निराकरण करते हुए कहा कि अगर कोई पूछे कि ब्राह्मण को परमात्मा का सिर और बड़र (शूद्र) को पैर क्यों समझते हो -- फकी तो समझ में नहीं आ गया, इसका उत्तर यह है कि दर्शनशास्त्र में सिर और पैर का भेद हो नहीं माना गया ।^{२५} उनको धारणा है कि वर्ण व्यवस्था में अधिकारवाद भारत में महाभारत के समय से हो प्रकट होने लगा था, और भारत के वर्णाश्रम धर्म के भीतरो अधिकार भी तभी से और अधिक दृढ़ होकर वर्णाधिकारों के शासन में जड़ जमा रहे थे । बौद्ध-युग इनकी भावनाओं का विरोध काल है । पर जब तक चुंकि देश का शासन देश ही में था, इसलिए कर्मकांड के अधिकारो शासक तत्कालीन वर्ण व्यवस्था को रक्षा के लिए तत्पर रहे थे, हम पहले लिख चुके हैं, संस्कृत-साहित्य में पुराण युग का प्राबल्य इसका फल है -- व्यास कालिदास और श्री हर्ष तक इसी वर्णाश्रम धारा की पृष्टि भित्ती है । पर अब वह समय नहीं रहा । अब प्रकृति ने वर्णाश्रम धर्म के सुविशाल स्तम्भों को तोड़ते-तोड़ते पूर्ण रूप से चूर्ण कर दिया है । हजार वर्षों के दूसरो जातियों और दूसरे धर्मवालों के शासन से नतने संस्कार-शोष, संस्पर्श-कल्मश इस वर्णाश्रम धर्म के भीतर प्रविष्ट हो गए हैं कि अब कोई भी इसका अस्तित्व स्वीकार करेगा । जहाँ शिल्पा, शासन, व्यवसाय, व्यवस्था, कहीं भी ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य शक्तियों का परिचय न हो, केवल पर-संस्कृति-ग्रस्त अधीन राज्यों का अपने घरों में केके सोते हुआ के स्वप्नों के सदृश वर्णा-

२४- ब्रह्मणोऽस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः

अरु तदस्य यद्वैश्वः पद्भ्यां शूद्रो अजायत ॥२॥ अर्थात् जनका मुख ब्राह्मण, भुजा क्षत्रिय, जंघां वैश्य और चरण शूद्र हुए ।

२५- प्रबन्ध प्रतिमा, पृष्ठ २३ (चरखा)

श्रम-धर्म पहले की जागृति के संस्कार-रूप, कायादेश मात्र रह गया हो, वहां दूसरी जागृति में वह भ्रम ही साबित होगा, वहां उस समय उसका अस्तित्व नहीं। इस पर भी यदि कोई उसे स्वीकार न करे, तो यह बुद्धि-दोष के सिवा और क्या है ?^{२६} अधिकार-भोग पर मनुष्य-मात्र का बराबर दावा है। जो यह समझता है, हम बड़े हैं, हम छोटे न होंगे, उसे मनुष्य कहलाने में बड़ो देर है। जो यह समझता है, बड़ा छोटा हो और बड़ा छोटा हो सकता है, उसे यह मानने में भी कोई आपत्ति न होगी कि शूद्र भी कर्मनुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य बन सकते हैं।^{२७}

वर्तमान युग में हम सभी सदियों की रूढ़ियों से इस तरह विपके हैं कि विचारधारा का संतुलन खो गया है। यही कारण है कि -- न वैश्य अपनी अशक्ति का त्याग कर सकते हैं (हम धनी मात्र को वैश्य शक्ति में लेते हैं) न क्षत्रिय अथवा ब्राह्मण को अपनी सामाजिक मर्यादा छोड़ सकते हैं। अधिकारवाद को इसी पतित दशा में इस समय भारत है।^{२८}

वैष्णव-धर्म एक ऐसी सामाजिक स्थिति है, जो चिरंतन है। स्वाधीन समाज को उससे अच्छी वर्णना हो नहीं सकती। कोई समाज इस धर्म को मानता भी हो न हो, किन्तु वह संगठित इसी रूप से होगा। पर यह निश्चय ही है कि यह अधिकार सार्वभौमिक है, एकदेशिक, जातिगत या व्यक्तिगत नहीं।^{२९} यही कारण है कि अपनी दृष्टि के विस्तार में जब निगाह पूरब और पश्चिम को अच्छी तरह पहचानती है तब वही ब्राह्मण और शूद्र को^{३०} वर्गीकरण वर्तमान रूढ़िगत अर्थों में नहीं मानती। समाज में सब अर्थों का समान स्थान है। यदि उसे यह नहीं मितता तो 'शूद्रों' के प्रति केवल सहानुभूति प्रदर्शित कर देने से ब्राह्मण धर्म को कर्तव्य परता समाप्त नहीं हो जाते।

आधुनिक शिक्षा से भी प्राचीन रूढ़िगत वर्ण व्यवस्था पर कुठाराघात हुआ, क्योंकि हिन्दुस्तान पर अंग्रेजों का शासन सुदृढ़ हो गया, विज्ञान ने भौतिक करामात दिखाने आरंभ कर दिये -- उस समय ब्राह्मण शक्ति तो पराभूत हो हो चुकी थी किन्तु

२६- प्रबंध प्रतिमा, पृ० ७७

२६- प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ७७

२७- वही, पृ० ७७

३०- वही, पृ० ७७

२८- वही, पृ० ७८

३१- चाबुक, पृ० ७५

क्षत्रिय और वैश्य शक्ति भी पूर्णतः विजित हो गई । शिल्पा जो थे वह अंग्रेजों के हाथ में गई, अस्त्र विद्या अंग्रेजों के अधिकार में रही (अस्त्र हो कौन लिए गए, तब यह विद्या खूबा रह गयी है और वह क्षत्रियत्व भी विलीन हो गया) व्यवसाय काँशल भी अंग्रेजों के हाथ में है । यहाँ भी ब्राह्मण वृत्ति में शूद्रत्व, क्षत्रिय कर्म में शूद्रत्व और व्यवसायो भी जो विदेशों का भाव बेचने वाले हैं कुछ और बढ़कर शूद्रत्व अख्तियार कर रहे हैं, अदालत में ब्राह्मण और चाण्डाल को एक ही हैसियत, एक ही स्थान, एक ही निर्णय । ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य अपने घर में बैठने के लिए ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य रह गए । बाहरी प्रतिघातों ने भारतवर्ष के उस समाज-शरीर को, उसके उस व्यक्तित्व को समूल नष्ट कर दिया । ब्रह्म दृष्टि से उसका अस्तित्व ही न रह गया । भारतवर्ष को तमाम सामाजिक शक्तियों का यह एकीकरण-काल शूद्रों और अंत्यजों के उठने का प्रभातकाल है । प्रकृति की कैसी विचित्र क्रिया है । जिसने गुर्गों तक शूद्रों से अगर तीन वर्णों को सेवा कराई और इस तरह उनमें एक अदम्य शक्ति का प्रभाव भरा और अब अनेकानेक विवर्तनों से गुजरती हुई, उठने के लिए उन्हें एक विचित्र माँका दिया है । भारतवर्ष का यह युग शूद्र-शक्ति के उत्थान का युग है और देश का पुनरुद्धार उन्हीं के जागरण को प्रतीत्ता कर रहा है ।^{३२} दूसरी ओर यदि सब पूछा जाय तो जिस समय भारत में ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य नहीं रहे -- न इस अवस्था में रह सकते हैं ।^{३३}

निराला : निष्कर्ष

१- वर्ण व्यवस्था के मूल रूप का समर्थन किया गया । उसे सबसे अच्छी सामाजिक व्यवस्था बताया गया । वर्तमान समाज में आ गई वर्ण व्यवस्था संबंधी कुरीतियों का विरोध करना उचित है, क्योंकि कालान्तर में इतने संस्कार-दोष और संस्पृश-कल्मष आ गये कि इस अवस्था में उसे कोई नहीं स्वीकार कर सकता ।

२- ऋण को महत्ता स्वीकार्य है । ऋण विभाजन पर आधारित वर्ण व्यवस्था के आधार पर ही समाज की उन्नति हो सकती है । पर इसमें कुरीतियों के आने से समाज का पतन भी होता है ।

३- ब्राह्मण, क्षत्रिय, शूद्र, वैश्य में स्थान को दृष्टि से किसी को ऊँचा किसी को नीचा नहीं कह सकते, क्योंकि दार्शनिक दृष्टि से विभाजन में किसी को प्राथमिकता का प्रश्न नहीं था । मूलतः सभी वर्ण समान महत्त्व के माने जाते थे ।

४- वर्ण व्यवस्था कर्मगत है, जातिगत नहीं ।

५- दूषित क्लृप्त सामाजिक व्यवस्था के बन्धन को तोड़ने की कोशिश की गई ।

६- आधुनिक शिक्षा पद्धति के कारण वर्ण व्यवस्था स्वतः मिटने की ओर अग्रसर है ।

पंत
--

सुमित्रानन्दन पंत साहित्य में वर्ण व्यवस्था संबंधी दृष्टिकोण न उनके निबंध साहित्य में मिलता है और न कहानों साहित्य में ही । पर काव्य साहित्य में कतिपय ऐसे अंश मिलते हैं जिनसे इनको वर्ण व्यवस्था संबंधी विभिन्न विचारधारा का पता चलता है ।

युगवाणी के आशु विहग में पंत ने अपनी स्पष्ट धारणा व्यक्त की कि विभिन्न वर्ण भेद को संकोर्णताओं से निकल कर मानव समूह एक व्यूह हों और उस या एक में ही सारे भेदभाव लय हो जायें ।^{३४} उसका कारण यह है कि वर्ण व्यवस्था को वर्तमान दूषित अवस्था समाज के लिए स्वास्थ्यकर नहीं है ।^{३५} ब्राह्मण,^{३६} क्षत्रिय, शूद्र या वैश्य सभी एक ही मानव वर्ण के होकर इस तरह कृत्रिम संकोर्ण बहारदोवारियों से घिरे हैं कि सिवा दो वर्णों के मध्य कृत्रिम दरियां सृजित करने के अतिरिक्त उनके पास कुछ भी शेष नहीं रह गया है । बेल्मन ठाकुर पर हंसता है^{३७} और शूद्र वैश्य पर । दो वर्णों के बीच खान-पान कुआ-कूत, शादो-व्याह और त्याहार जैसी वस्तुएं भी एक सोमित परिधि में सिकुड़ती जा रही हैं, जबकि वस्तुस्थिति यह है कि मानवता श्रेणी वर्ग में नहीं विभाजित की जा सकती ।^{३८}

३४- युगवाणी, पृ० ६७

३७- ग्राय्या, पृ० ४५

३५- वही, पृ० १२

३८- चिदंबरा, पृ० ३८

३६- ग्राय्या, पृ० २२

जब तक मनुष्य ऊँच नीच वर्ण में विभक्त होंगे तथा मर्तों, धर्मों में वर्ण विदोषों स्वार्थीगत स्पर्धा के बोध ३६ को मूल्यों को स्वीकार करते रहेंगे, तब तक समाज को उन्नति नहीं हो सकती ।

भेड़ों, कोड़ों से पूंजित नत शोश भग्न रोड़ों पर लघु राग द्वेष भय खंडित ४० सो स्थिति समाज में वर्ण व्यवस्था को हो रही है । कृत्रिम स्वाधों के वंगुल में फंसा संपूर्ण घरा के जीवन को खंडित ४१ मानवता का वर्णगत बंधन खोलना है । प्राचीन गलित हृदयों को उपेक्षा कर समाज में हमें ऐसी स्थिति उत्पन्न करना है जिसमें मानव एक हों ४२ और बहु उर में पुनः मानवता का एक मापदण्ड स्थापित हो सके । ४३ कवि को उपर्युक्त विचारधारा का समर्थन उसके ज्योत्स्ना शोभाक नाटक से भी होता है कि -- वर्तमान युग को बौद्धिकता में वे संकोर्ण परिधि स्थिर नहीं रह सकती, क्योंकि वैज्ञानिक युग को मानवता स्वयं ही सचेत हो उठी है जिससे 'मानव-प्रेम के नवोदय प्रकाश में राष्ट्रियता, अन्तर्राष्ट्रियता, जाति और वर्ण के भूत-प्रेत सदैव के लिए तिरौल्लित ४४ हो रहे हैं' ।

पंत : निष्कर्ष

- १- वर्ण व्यवस्था को संकोर्ण परिधि को स्वीकार नहीं किया गया ।
- २- वर्ण व्यवस्था से मनुष्य में परस्पर भेद, ईर्ष्या, द्वेष और घृणा का भाव पैदा होता है, कूआ-कूत और ऊँच-नीच को भावना जन्म लेती है ।
- ३- इस व्यवस्था को तोड़ कर ही मानवता अपना विकास कर सकती है ।
- ४- इस दूषित ढाँचे पर आधारित सामाजिक व्यवस्था आज के युग में अधिक नहीं चल सकती । आधुनिक वैज्ञानिक युग को बौद्धिकता अधिक सचेत होकर वर्ण-व्यवस्था द्वारा सृजित नाना संकोर्णताओं से ऊपर उठने का प्रयास कर रही सब है ।

३६- लोकायतन, पृ० ४२३

४०- वही, पृ० १५२

४१- वही, पृ० ६२३

४२- लोकायतन, पृ० ३८०

४३- वही, पृ० ४३८

४४- ज्योत्स्ना, पृ० ७३

रामकुमार

रामकुमार वर्मा के काव्य साहित्य में वर्ण सम्बन्धी कोई समस्या हो नहीं उठाई गई है और न वर्ण व्यवस्था सम्बन्धी किसी सामाजिक समस्या का समाधान हो किया गया है। पर मात्र एकलव्य इस कथन का अपवाद कहा जा सकता है, क्योंकि नायक एकलव्य को शूद्र जाति का चुन कर कवि ने महाभारतकालीन पृष्ठभूमि के द्वारा समाज में वर्ण व्यवस्था संबंधी समस्या को उठाकर तत्कालीन समाज और परोक्ष रूप से अपनी धारणा को अभिव्यक्ति का अवसर पा लिया है।

शूद्र होने के कारण निषाद पुत्र, नीच, वर्ण संस्कारहीन संज्ञा से लांकित थे, उन्हें समाज में उच्च वर्ण को तरह कोई अधिकार न था,^{४५} क्योंकि द्रोण ने उसी विचारधारा से प्रेरित होकर एकलव्य को विद्यादान का निषेध किया।^{४६} एकलव्य के मन में आधुनिक वर्ण व्यवस्था को तरह ही असंतोष है। यहाँ एकलव्य का प्रस्तुत कथन कदाचित् वर्तमान समाज में तथाकथित निम्न कहे जाने वाले वर्ण का प्रति-निधित्व करता है। उसके अनुसार, उन्होंने अपने को आर्य कह कर हिंसा से हमें शूद्र कहा।^{४७} सदा परों तले मर्दित किया। सेवक हमें किस अधिकार से बनाया। इसलिए कि शक्ति में उन्हें यश प्राप्त है, और वे उच्च वर्ण होने का गौरव अनुभव करते हैं।^{४८} यदि हम निम्न वर्ण के अक्षुत हैं तो कू दिए जाने से आर्यों के सु-अंग क्या कु-अंग बन जायेंगे? ^{४९} चाहिए तो यह था कि हम अम्बत्तम्बिपमें जाततायियों को ही शूद्र मान, अपने को आर्य कहते? ^{५०} यह शूद्र और ब्राह्मणों में भेद कैसा है जबकि मानवता के हम सब अंग हैं। केवल सेवा भाव से प्रेरित होकर ही हम सब शूद्र कहलाने लगे, किन्तु जब मानव को विद्या का निषेध हो तो निषिद्ध व्यक्ति क्या क्रान्तिकारी नहीं बन जाएगा? उपर्युक्त कथन उपेक्षित शूद्र वर्ण को सामाजिक वस्तु-स्थिति हो नहीं वरन उसकी मानसिक स्थिति का भी स्पष्टोक्ति करता है। एकलव्य को मां को दृष्टि में भी निम्न कहे जाने वाले वर्ण के प्रति यह व्यवहार

४५- एकलव्य, पृ० ५

४६- वही, पृ० ६

४७- वही, पृ० ११७

४८- एकलव्य, पृ० १६८

४९- वही, पृ० १६८

५०- वही, पृ० १६८

अनाचार है।^{५१} द्रोण ने तुम्हें विद्या का निषेध केवल इसलिए किया कि तुम शूद्र वर्ण निषाद हो और वे राजपुत्र (क्षत्रिय) सर्वश्रेष्ठ मानव हैं। शायद तुमने नहीं कहा कि एक शूद्र ने हो समस्त क्षत्रियों को आन लो^{५२} श्री। एकलव्य के अतिरिक्त उसकी मां भी उस वर्ण व्यवस्था से असंतुष्ट दोष पड़ती है। उपर्युक्त कथन उस बात का साक्ष्य है कि इस व्यवस्था को स्वार्थगत जड़ता का मूल कारण राजनोति है जिसको विषाद से यह वर्जित सोमा रेखा खींच दो गई कि शूद्र विद्यावान न हों।^{५३} अतः एकलव्य में एक तथ्यगत स्थिति का साक्षात्कार किया गया है कि होन वर्ण उठता है उच्च वर्ण नीच हो सकता है।^{५४} यदि यह कर्मगत व्यवस्था है तो इसके रुढ़िगत अंगों में जन्मगत क्यों माना जाय। इसलिए निषाद पुत्र को नीच वर्ण संस्कारहीन कह कर लांकृत करने का किसी को भी कोई अधिकार नहीं है।^{५५}

रामकुमार : निष्कर्ष

१- वर्ण व्यवस्था को आड़ में कूटने गए होन वर्ण के लोगों के मन में एक स्पष्ट स्वाभाविक क्रान्ति है।

२- सामाजिक व्यवस्था में ऊंच-नीच, शासक, शासित का भेद एक राजनोतिक चाल है। वस्तुतः सभी मानवता के अंग हैं इसलिए अस्पृश्यता का प्रश्न नहीं उठता।

३- वर्ण व्यवस्था कर्मगत है, जन्मगत या जातिगत नहीं।

महादेवी

प्रसाद, निराला, पंत और रामकुमार वर्मा के विपरीत महादेवी वर्मा के काव्य या गद्य साहित्य में वर्ण व्यवस्था सम्बन्धी कोई उल्लेख नहीं मिलता जिससे प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से वर्ण व्यवस्था या कालान्तर में आनेवाली रुढ़ियों के कारण उसमें आ जाने वाले परिवर्तनों के प्रति कोई मत दिया जा सके। संभव है उनको दृष्टि में

५१-एकलव्य, पृ० २२२

५४-साहित्य चिंतन, पृ० ११७ (रेडियो वार्ता)

५२-संक्षेप साहित्य चिंतन, पृ० ११७ ५५- वही, पृ० ११६

५३- एकलव्य, पृ० १६८

वर्तमान समाज में रूढ़िगत वर्ण व्यवस्था को गिरती हुई लकोरों के कारण उसको कोई समस्या हो नहीं रही हो । पर अपने संस्मरण साहित्य में उन्होंने निम्न वर्ण के प्रति जो विशेष सहानुभूति प्रदर्शित की है उससे यह स्पष्ट हो जाता है कि वर्ण और जाति को रूढ़ि में उन्हें कोई आस्था नहीं है । ५६

महादेवी : निष्कर्ष

१- कर्तव्य के स्तर पर सब मनुष्य समान हैं, उनमें विभेद करना अमानवीय और असत्य है ।

समग्र निष्कर्ष

आलोच्य कवियों के अनुसार निष्कर्ष रूप में यह कहा जा सकता है कि वर्ण-व्यवस्था का आधार श्रम विभाजन है । इसके आधार पर वर्गीकरण के कारण समाज को एक निश्चित रूपरेखा मिल सकी जिसमें सभी वर्णों को अपने क्षेत्र में कार्य-कुशलता का चरम उत्कर्ष पाने का अधिकार था । पर जैसे जैसे कार्य-कुशलता को यह दिशा आगे की ओर बढ़ती गई वैसे-वैसे उनमें अनेक जातियों के लिए विविध क्षेत्र उद्घाटित होते गए जिनमें विशेषज्ञता को अपेक्षा हुई । इस विशेष ज्ञान और कार्य-कुशलता के लिए बहुधा पैतृक आधार भी ग्रहण किया गया । जातियों का विभाजन और संख्याधिक्य मुख्यतः इसी आधार पर होता गया । उनको तुलना में वर्ण व्यवस्था प्रायः एक जैसी रही । चार वर्णों के बाद किसी पांचवें वर्ण के विकास की आवश्यकता नहीं हुई और प्रत्येक वर्ण की विशेषताएं उत्तरोत्तर स्थिर हो नहीं बढ़ भी होती गयीं । विकासमूलक वर्णान्तर प्रायः असम्भव सा हो गया । वर्ण व्यवस्था हासो-नुस्को हो गई । व्यवहार में भी वर्णों की निश्चित सीमाएं हो गयीं । वे क्रमशः उच्च, मध्य, निम्न और निम्नतः श्रेणियों में विभाजित हुईं और यहाँ से दूषित रूढ़ियाँ घर करने लगीं । यह रूढ़ियाँ खान-पान, कुआ-कूत, वैवाहिक संबंध और उत्सव तथा पर्व (त्योहार) तक में स्थान लेती गईं कालान्तर में कर्मगत वर्ण व्यवस्था कर्मगत न होकर जन्मगत हो गयी ।

५६- अतीत के चलचित्र, पृ० ४३, ८६; स्मृति की रेखाएं, पृ० ४८, १११, १४१

मध्यकाल में भक्ति आन्दोलन को निर्गुण-सगुण दोनों धारा के कवियों ने शक्ति के साथ उन्मुक्त भाव से जाति और वर्ण-व्यवस्था को भर्त्सना को और भक्ति को ही सर्वोपरि मूल्य माना । छायावादो कवियों ने भी दूषित मनोवृत्ति को परिचायक वर्ण व्यवस्था के वर्तमान स्वरूप को सामाजिक व्यवस्था के लिए स्वीकार नहीं किया, क्योंकि उसका कर्मगत रूप जन्मगत हो गया था और कर्म का महत्त्व घट गया था । वही उपयोगी व्यवस्था कालान्तर में अस्पृश्यता के विस्तार में सहायक हो गई थी । जयशंकर प्रसाद ने पुनः तथाकथित वर्ण-व्यवस्था को कर्मगत माना, किन्तु यह एक संशोधन मात्र था । पर उसे अधिक व्यावहारिक न देख कर उसके विपरीत वर्ण व्यवस्था को जड़मूल से हटा कर राष्ट्रोद्यता के आधार पर जिस भव्य सामाजिक व्यवस्था को कल्पना की वह उस युग की महान् वैचारिक उपलब्धि कहो जाएगी । उसमें वर्ण व्यवस्था को नाना संकोर्ण-ताएं -- श्रेणीवाद, धार्मिक पवित्रतावाद, अभिजात्यवाद, जातिवाद आदि जैसी चीजों के लिए कोई स्थान नहीं रह जाता । सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला' ने भी वर्ण-व्यवस्था में आ गई कुरीतियों का डट कर विरोध करना उचित समझा । उन्होंने भी श्रम की महत्ता स्वीकार की । स्तर की दृष्टि से उच्च, मध्य, गणि, ऊंच-नीच की भावना और अस्पृश्य जैसी मान्यताओं को उपेक्षा की । वर्ण व्यवस्था में आ गया कुरीतियों की गहिर, धृष्टि बताया । इन बंधनों को तोड़ने में सक्रियता दिखाई । सुमित्रानन्दन पंत ने समस्त सामाजिक प्रणियों को वर्ण व्यवस्था संबंधी छोटे-छोटे ब्यूह से निकालने का संदेश दिया, क्योंकि इन संकोर्णताओं से ऊपर उठ कर ही वह अपने विकास में तत्पर हो सकेगा । ईर्ष्या, द्वेष, घृणा, ऊंच-नीच जैसी चीजों के आपसो भेद को मिटाने में समर्थ होगा । रामकुमार वर्मा ने तो तथाकथित निम्न वर्ण को अधिकार वंचित स्थिति की राजनीति के नाम पर शासक वर्ग की स्वार्थी नीति से संबंधित किया । साथ ही दलित वर्ण के मन में उठने वाली सहज स्वाभाविक क्रान्ति का परिचय भी कराया । पर महादेवी वर्मा ने तो समाज के इस अव्यवस्थित रूप की प्रत्यक्षतः उपेक्षा कर दी । यह उपेक्षा व्यक्ति परक काव्य की सोमा के कारण है, वास्तविक नहीं । क्योंकि जहां तक दृष्टिकोण का प्रश्न है उनके काव्य और काव्येतर साहित्य में वही दृष्टिकोण व्यक्त किया गया है जो रूढ़ि विरोधी है और जिसके आधार पर अन्य छायावादो कवियों ने वर्ण और जाति का स्पष्ट विरोध किया ।

मले हो अपनी प्रारंभिक स्थिति में वर्ण-व्यवस्था समाप्त के लिए हितकर रहो हो पर वर्तमान स्थिति में उसका संकोर्ण रूप मानवता के विकास में घातक है, साथ ही उसको प्रगति में बाधक भी । उपर्युक्त सभी प्रतिष्ठित क्रायावादो कवियों ने वर्ण व्यवस्था को उपेक्षा की, और उसको जाह्न समस्त संकोर्णताओं से ऊपर मानवता के स्तर पर राष्ट्रिय नई सामाजिक व्यवस्था को कल्पना की । यह क्रायावादो कवियों को एक बहुत बड़ा वैचारिक उपलब्धि कहो जा सगी । जिसने उनके काव्य को प्रेरक बनाया और आगे के वि-विकास का मार्ग प्रशस्त किया । जो भी असंतोष विषमताओं से युक्त समाज में उन्हें प्रतीत हुआ उसको उन्होंने व्यक्तिगत आधार पर वेदना के रूप में व्यक्त किया । ऊपर से मले हो उनमें सोचा संबंध न दिखाई दे किन्तु काव्यगत भावनाओं तथा अनेक रूप में अभिव्यक्त विचारों को संगति खोजने के क्रम में दोनों का संबंध देख लेना कठिन नहीं है । निराला को रचनाओं में तो यह कहों कहों स्पष्टतः देखा जा सकता है ।

क्रायावादो कवि समाज को उन्नति के लिए वर्ण व्यवस्था को उस अवस्था को स्वीकार नहीं करते । इसका कारण यह है कि वे आज के युग में इन संकोर्णताओं को मानवता के विकास में बाधक मानते हैं । वर्ण व्यवस्था अपनी प्रारंभिक स्थिति में समाज के लिए हितकर रहो हो पर उस युग तक आते-आते उसमें इतनी संकोर्णताएं प्रवेश कर गईं और हड्डियों के कारण वह इतनी दूषित हो गई कि सभी क्रायावादो कवियों ने उसका न होना ही समाज के लिए हितकर बताया ।

खण्ड १

अध्याय ४—जातिव्यवस्था

जाति व्यवस्था

अप विभाजन पर आधारित वर्ण व्यवस्था को तरह जाति व्यवस्था भी समाज को एक निश्चित रूपरेखा देने के लिए बनी । यह जाति व्यवस्था उसको पुष्टि करने में - सहायक सिद्ध हुई क्योंकि जाति व्यवस्था उस एक प्रकार से वर्ण व्यवस्था का ही उप-विभाग कहो जा सकती है । जातियों के सम्बन्ध में विशेष अध्ययन करने वालों में उसको उत्पत्ति विभिन्न कारणों से मानो है, जिनमें देश, स्थानान्तरण, भौगोलिक सोमा, विदेशियों का संपर्क, संप्रदाय, वंश, शिल्प कौशल^१, रंग^२,^३ मिश्रण^३ और वंशानुगत कार्य-क्षमता^४ का उल्लेख किया जा सकता है । कतिपय राजनौतिक कारणों से भी जातियाँ, प्रजातियों को उत्पत्ति हुई^५ एवं उसका स्तर निर्धारण हुआ ।^६ पर यह सभी कारण वही नहीं हैं जिनसे वर्ण व्यवस्था बनी । कतिपय भिन्न कारणों से उत्पन्न होने तथा संख्या विशेष तक सोमित न होने के कारण जाति व्यवस्था अधिक प्रचलित हुई । पर कालान्तर में कहीं-कहीं वर्णबोध, जातिबोध से अप्रधान होता गया । उपविभाजन, विभाजन से अधिक महत्वपूर्ण होते गए, यहाँ तक कि वे स्वतंत्र हो गए । ऐसे अनेक जातियों हैं जिन्हें वर्ण विशेष में रक्ता संभव नहीं । मानव समानता के इस युग में अर्गत दृष्टिकोण से जातिव्यवस्था अपने प्रारंभिक रूप में हो स्थितिक नहीं है, न ही उसका अर्थ संकुचन अपने मूल को तरह है । समाज के बदलते मूल्यमान के साथ इसमें भी पर्याप्त परिवर्तन आ गया है । जहाँ तक आलोच्य विषय के कवियों में जाति व्यवस्था विषयक दृष्टि का प्रश्न है उन्हें क्रमशः देखना ही अभोष्ट होगा ।

प्रसाद

जाति व्यवस्था को उत्पत्ति और उपयोगिता के संदर्भ में उपर्युक्त कथन को पुष्टि जयशंकर 'प्रसाद' को धारणा से भी होती है क्योंकि कामायनी के संघर्ष सर्ग में मनु ने

१- मानव धर्मशास्त्रस्य (मनुस्मृते) मानवार्थ माष्यं, प्रथम काण्डम्, पृ० १०१ ।

२- पातंजलि महाभाष्य, सूत्र २-२-६

३- ब्रह्मवैवर्त पुराण, पृ० १०-१११

४- कास्ट एण्ड क्लास इन इंडिया - पृ० १४५, ११६

५- विष्णु पुराण, ४-३- ४२ से ४६

६- यूनाइटेड प्रोविंसेज सेन्सस रिपोर्ट, १९०१ ई०, पृ० २४८

यह स्वतः स्पष्ट किया है कि समाज को तृप्ति के हेतु हो मैंने श्रम विभाजन का निर्माण किया। फिर उसके आधार पर वर्ग को सृष्टि की। तब मैंने तृप्ति-कर सुन के साधन सकल बनाया, मैंने ही श्रम भाग किया फिर वर्ग बनाया।^७ जो कि जाति व्यवस्था के - निर्माण का एक कारण कहा जा सकता है। कामायनी के अतिरिक्त प्रसाद-काव्य में जातिव्यवस्था के संबंध में कोई उल्लेख नहीं मिलता। पर उनके उपन्यास कंकाल में कमजोर तरह जाति व्यवस्था के संबंध में उनको धारणा व्यक्त होती है उससे पता चलता है कि जाति व्यवस्था दूषित एवं संकोर्ण भावना ग्रस्त हो गई है। स्वयं उन्हीं के शब्दों में "भारतवर्ष" आज.... जातियों के बन्धन में जकड़कर कष्ट पा रहा है और दूसरों को कष्ट दे रहा है। यद्यपि अन्य देशों में भी उस प्रकार के समूह बन गए हैं, परंतु यहां इसका भोषण रूप है। इस महत्त्व का संस्कार अधिक दिनों तक प्रभुत्व भोग कर खो जाता हो गया है। दूसरों को उन्नति से उसे डाह होने लगा है। समाज अपना महत्त्व धारणा करने की क्षमता तो खो चुका है, परंतु व्यक्तियों को उन्नति का दल बनाकर कुंक्षी महत्ता पर हतराता हुआ दूसरे को नोचा-- अपने से छोटा समझता है, जिससे सामाजिक विषमता का प्रभाव फैल रहा है।^८ जिसमें श्रेणीवाद धार्मिक पवित्रतावाद आभिजात्यवाद, हत्यादि अनेक रूपों में फैले हुए सब देशों के भिन्न-भिन्न प्रकारों के जातिवाद की अत्यन्त उपेक्षा^९ को गई।

प्रसाद के काव्य और उपन्यास के विपरीत नाटक साहित्य में एक ऐसा स्थल भी मिलता है जिसमें जातिवाद को एक दूसरे के ही अर्थात् परिप्रेक्ष्य में उभारा गया है -- "जिस दिन कोई जाति अपने आत्म गौरव का अपने शत्रु से बदला लेना भूल जाती है, उसी दिन उसका मरण होता है। सब जब अपने व्यक्तिगत सम्मान को रक्षा करते हैं, तब उस समष्टि रूपी जाति या समाज को रक्षा स्वयं हो जाती है और नहीं तो अपमान सहते-सहते उसकी आवत हो वैसे पड़ जाती है।^{१०} यहां जाति शब्द राष्ट्रियता को चेतना को व्यक्त करता है। आज भी साहित्य में उस तरह का प्रयोग होता है। इसका मूल दर्शन शास्त्र में प्रयुक्त 'जाति' शब्द है जो सामान्य के समकक्ष माना जाता है और जिसका जाति व्यवस्था से सीधा सम्बन्ध नहीं है।

७-कामायनी, पृ० २११

८- कंकाल, पृ० २३५

९- कंकाल, पृ० २६०

१०-चित्राधार, पृ० ६०

प्रसाद : निष्कर्ष

१- जाति व्यवस्था वर्ण व्यवस्था का कृत्रिम विभाग मात्र है जिसकी सामाजिक व्यवस्था मनु द्वारा शुरू हुई ।

२- यद्यपि अन्य देशों में भी जाति व्यवस्था है पर भारतीय समाज की जाति प्रथा में रुढ़िवादिता के कारण समाज विरोधी तत्व जा गए ।

३- 'जाति' को व्यर्थ विस्तार में प्रयोग कर संपूर्ण देशवासियों को ही एक जाति का माना गया और अंत में सहज रूप में जातिहीन समाज की सृष्टि के निमित्त भारत संघ की स्थापना की गई ।

निराला

जाति व्यवस्था के संबंध में निराला की धारणा को स्पष्ट करने के लिए उनकी रचनाओं पर दृष्टिपात किया जाय तो उनके काव्य साहित्य के आधार पर कहा जा सकता है कि वर्तमान समाज में फैली हुई जाति व्यवस्था की संकीर्णता के प्रति उनकी कोई सहानुभूति नहीं थी । इस बात का सर्व प्रथम उल्लेख उन्होंने अनामिका की 'प्रेयसी' में किया कि 'मिन्न जाति रूप और धर्म भाव के' ११ ब्रह्म होते हुए भी हम दो मानवता के स्तर पर एक हैं । जातियों में फैले हुए खान-पान कुआ-कूत के संकीर्ण बंधनों को तोड़ने के कारण ही कूत-पाक के विचार को उपेक्षित कर 'बम्हन की पकाई थी की पकाई को छोड़ किसी दूसरी जाति द्वारा तैयार की गई तेल की पकाई को स्वीकार करते हैं ।' १२ प्रेम संगीत में उन्होंने यह भी स्पष्ट कर दिया कि 'बम्हन का लड़का होते हुए भी वे जाति की कहारिन पर की पानिहारिन के पीछे मरते हैं ।' १३ उनकी धारणा थी कि समाज में मिन्न जातियों के लोग भी एक परिवार के रूप में रह सकते हैं । उदाहरणार्थ — खानखाना, बाबूजी, चौबदार, सिपाही, सईस, भिरती, घुड़खवार, देशी कहार, नाई ब्रह्मचारी, तेली, तम्बोली, कुम्हार, फौलवान, ऊटवान, गाड़ीवान एक अच्छा साखा हिन्दी-मुस्लिम खानदान के रूप में बिना किसी जाति व्यवस्था के वेदभाव के कुतुरमुत्ता के नवाबके यहाँ रहते हैं । १४ यहाँ जिन नवाब का प्रसंग है कवि

११. अनामिका, पृ० ८

१२. नये पते, पृ० ३०

१३. नये पते, पृ० ३६

१४. कुतुरमुत्ता, पृ० १३

उनके प्रति अच्छी धारणा नहीं रखता परन्तु उनके साथ जो निम्न वर्ग के लोग एक साथ कुनबे के रूप में रहते हैं, उनके प्रति उसको सहानुभूति प्रतीत होती है ।

अपने कहानो साहित्य में तो निराला ने जातिप्रथा को संकोर्ण सोमाओं को - एकदम तोड़ते हुए हिन्दू और मुसलमान से भी शादी कराई ।^{१५} दूसरी ओर बंकिम ब्राह्मण ने भी लोच जाति को स्त्री श्यामा से वैवाहिक सम्बन्ध स्थापित किया^{१६} क्योंकि उन्होंने देव लिया कि समाज में सुधुआ को लाश तक को भी स्वयं उसको विरादरी वालों ने उपेक्षित कर दिया था ।^{१७}

यों तो निराला के उपन्यास साहित्य में 'प्रभावतो'^{१८} और चोटो को पकड़^{१९} में भी जाति व्यवस्था सम्बन्धों मात्र कुछ संकेत देवे जा सकते हैं, पर 'काले कारनामों' में एक दो स्थल ऐसे भी हैं जिनसे स्थिति और भी स्पष्ट होती है । जैसे -- 'जाति को आँखों में जातिगत अभिमान नहीं रहा ।'^{२०} इसका कारण है जातिगत छद्मवादिता कोकली हो गई है । इसी कारण मनोहर ने शुद्ध कलौ जाने वालो जातियों को वैश्य रूप में समझा, दिल से ब्राह्मण से भी उच्च ।^{२१} साथ ही ब्राह्मण होते हुए भी उसने एक-दूसरी जाति के बोल-बान-पान और कुआ-कूत के बंधनों को भी तोड़ा ।^{२२} इससे निराला के इस उपन्यास के नायक का जातिगत विद्रोह प्रकट होता है जोकि प्रकारांतर से निराला की ही विचारधारा का पोषण करता है ।

निराला को जाति व्यवस्था सम्बन्धों विचारधारा उनको कविता, कहानो, उपन्यास से भी निबन्ध साहित्य में अधिक स्पष्ट रूप में देने को मिलती है । उनके अनुसार वर्ण व्यवस्था के अन्तर्गत जाति व्यवस्था बुरी नहीं, पर आज जिस रूप में उसमें नाना कुरीतियाँ आ गई हैं उससे पूरा सामाजिक व्यवस्था ही दूषित हो गई है । निराला मूलतः नकारात्मक (निगेटिव) विचारधारा के नहीं यही कारण है कि जातिहीन समाज की सृष्टि न कर स्वयं भी यह स्वीकार किया है कि 'जाति-पांति

१५- सुकुल की बोबो, पृ० २७

१६- लिली, पृ० ८१

१७- वही, पृ० ७७

१८-प्रभावतो, पृ० १३४

१९-चोटो की पकड़, पृ० ४७

२०-काले कारनामों, पृ० ६२

२१-काले कारनामों, पृ० ६२

२२- वही, पृ० ६२

तोड़क मण्डन^{२३} को भी किसी हद तक सार्थक समझता यदि वह जाति-पाँति योजक मण्डल होता ।^{२३} इसका कारण यह है कि उन्हें भ्रम था यदि जातियाँ तोड़ दो जायेंगी तो कालान्तर में पुनः कूटो-कूटो जातियाँ जन्म ले लेंगी इससे समाज का अहित हो होगा । इसको ओझा यदि सब जातियों को मिलाकर एक जाति बना दो जायेंगी तो समाज में एकलपता फैलैगी । पर यदि धार्मिक दृष्टिकोण से विचार करें तो हमारे जातिप्रथा मनुष्य का सर्वश्रेष्ठ श्रेणी विभाग है । क्योंकि हर जाति ने शास्त्र-नारायण का अंश बतलाया है । जाति को निंदा भी कहों नहीं को गर्व । जाति निन्दनीय नहीं इस समय उसके साथ दूसरी जातियों का बतवि निन्दनीय है ।^{२४} इसका मूल कारण देश को एकांगी दृष्टि भी कहो जा सकती है क्योंकि भारत को आध्यात्मिक शिथिलता के साथ-साथ संसार के अन्य देशों के लोग उठने लगे । इस समय भौतिक सभ्यता अपने पूर्ण यावन में है । जहाँ भौतिक प्रहार से भारत का पहला संगठन बिल्कुल शिथिल पड़ गया और अगरे जातियाँ अपनी उच्चता के प्रमाण पेश करती हुई उठने लगी । देशव्यापी जातीय संगठन होने लगे । इसमें यह बात महत्व को देख पड़ती है कि पहले जिस व्यक्तिगत उच्छृंखलता के कारण देश और समाज को अधोगति हुई थी, अब उसी के विपरीत समाज के जन समूह संबद्ध होने लगे । जब तक पूर्ण समीकरण नहीं हो पाता समष्टि दृष्टि में नहीं बढ़ जाती, तब तक पुनर्निर्माण होता ही नहीं ।^{२५}

इस प्रकार के देशव्यापी, बल्कि विषय भावना द्वारा विश्वव्यापी मनुष्य आगे चलकर आप ही अपनी जाति का सृजन करेंगे जहाँ ब्राह्मण सज्जन और वैश्य सज्जन की एकता में फर्क न होगा, ब्राह्मण और वैश्य केवल कर्म के हो निर्णायक होंगे, पद उच्चता के नहीं ।^{२६}

निराला : निष्कर्ष

१- जाति व्यवस्था का प्रारंभिक रूप समाज के लिए उपयोगी रहा है पर समाज में फैली संकीर्ण जातीयता स्वीकार्य नहीं ।

२३- चाबुक, पृ० ७५

२४-प्रबंध प्रतिमा, पृ० २२

२५-प्रबंध प्रतिमा, पृ० ३४५

२६- प्रबंध प्रतिमा, पृ० ३४५

२- जातियाँ कर्मगत होंगी, जन्मगत नहीं । सभी कर्मों को महत्ता समान है ।

३- भान-पान, कुआ-कूत आदि जातीयता के समस्त बंधनों को तोड़ा गया है और साहित्य में ऐसे पात्रों का भी निर्माण किया गया है कि समाज युगानुक्रम जातीयता से ऊपर उठ कर मानवता के स्तर पर प्रतिष्ठित हो सके ।

४- जहाँ जातीयता का समर्पण मिलता है वहाँ मानव जाति के संदर्भ में हो । विश्व-व्यापी मानव समाज की रचना एक जाति के अर्थ में होगी ।

पंत

--

यदि सुमित्रानन्दन के काव्य साहित्य पर दृष्टिपात किया जाय तो यह कहा जा सकता है कि उनके काव्य साहित्य में बहुत कम हो स्थल है जहाँ पर जातिव्यवस्था का संदर्भ उठाया गया है पर उन स्थलों पर हो तत्सम्बन्धित विचारधारा स्पष्ट हो जाती है इसमें संदेह नहीं किया जा सकता । उनको धारणा है कि समाज में 'बहु जाति-पाँति' और कुल वंश व्याप्ति पर आधारित सम्यता को शीघ्र नष्ट करना होगा ।^{२७} जाति, श्रेणी वर्णों को युग-युग को दुर्धर भित्तियाँ तोड़नी होंगी ।^{२८} बागन, ठाकुर, लाला, कहार, कुमों, अलौर, बारो, कुम्हार, नाई, कोरो, पासो, चमार^{२९} और धोबी^{३०} आदि ये प्रारंभ में कायों के आधार पर वर्गीकृत जातियाँ हैं जिन्हें कालान्तर में दृढ़ित स्थिति के कारण जन्मगत मान लिया गया । पर युग की प्रवैगिकशक्तता में जाति व्यवस्था को दृढ़ित स्थिति स्थिर नहीं रह सकती, यही कारण है कि न केवल अर्धतर बल्कि बहिरंतर मूल्यों से भी दृढ़ित जाति व्यवस्था पर आधारित आस्था टूटती जा रही है ।^{३१} इसलिए सधियों से मानव मन पर जो हुई जाति व्यवस्था सम्बन्धी आस्था और विश्वास शीघ्र समाप्त हो जाएगा ऐसा कवि का विश्वास है ।

जहाँ तक लोकायतन का प्रश्न है, उसमें भी पंत ने यह स्पष्टकर दिया है कि 'पाप पुण्य के संताप से स्वर्ग अपवर्ग सुख कातर व्यक्तिगत जन्म-कर्मफल, बंधन को श्रृंखला से वस्तु कायर हो सँकड़ों जाति-पाँति के बंधन में'^{३२} अपना जीवन व्यतीत कर रहा है । इसका

२७-युगवाणी, पृ० ६६

२८-ग्राम्या, पृ० २२

३१-स्वर्णधूलि, पृ० २८

२८-ग्राम्या, पृ० १२

३०-वही, पृ० ३१

३२-लोकायतन, पृ० १५२

बहुत कुछ कारण जातिगत स्वार्थ है।^{३३} जाति-प्रेतों से पूरा समाज ही पोद्धित है।^{३४} वह विभिन्न जाति-संप्रदायों में किन्न-भिन्न हो गया है।^{३५} जातिगत कृत्रिम वर्गीकरण में विभक्त सम्यता जीवनमृत हो^{३६} पथरा गई है।^{३७} अतः सामाजिक व्यवस्था को — पुनर्जीवित करने के लिए यह आवश्यक है कि युग मानव गत जाति धर्म कर्म मूल को सीमित परिधि से बाहर निकले^{३८} जाति वर्ग के विवरों से बाहर निकले^{३९} जाति-वर्ग के वेष्टन खोले^{४०} उस रुग्ण रूढ़ि के पाश को किन्न-भिन्न कर^{४१} धरा पर जाति-वर्ग-विहीन समाज को रचना करे।^{४२}

काव्य के अतिरिक्त उनके एकमात्र कहानो संग्रह 'पाँच कहानियाँ' में भी जाति-व्यवस्था संबंधी कोई समस्या नहीं उठाई गई है और न उनके निबंध साहित्य से ही जो उस विषय पर कुछ प्रकाश पड़ता है। पर उनके नाटक ज्योत्स्ना के पात्रों द्वारा समाज में जाति-विहीन समाज को एक रूपता पर बल दिया गया कि 'मानव-जाति अपने ही भेदों के भुलावे में ली गयी है। उसे उस अनेकता के भ्रम को आत्मा को एकता के पाश में बांधकर, समस्त विभिन्नता को एक विश्वजनोन्नत स्वरूप देकर नियंत्रित करना होगा।'^{४३} तभी 'सरल, सुन्दर और अदृष्ट-उच्च आदर्शों पर विश्वास रख कर -- मनुष्य-जाति सुख शान्ति का उपभोग कर सकती है।'^{४४} कानान्तर में कवि ने भावो मानव के लिए यह घोषणा भी कर दी कि 'मानव-प्रेम के नवीन प्रकाश में राष्ट्रीयता, अन्तर्राष्ट्रीयता, जाति के भूतप्रेत सदैव तिरौछित हो गए हैं। इस समय देश जाति के बंधनों से मुक्त मनुष्य केवल मनुष्य है।'^{४५} उपर्युक्त अंश अंश पंत को विचारधारा का समर्थन करता है कि सामाजिक संगठन के लिए जाति व्यवस्था या तत्सम्बन्धित किसी भी संकीर्ण परिधि की आवश्यकता नहीं। मनुष्यता ही एकमात्र मापदंड है जिसके आधार पर सामाजिक व्यवस्था का निर्माण होगा।

- | | | |
|---------------------|---------------------|-----------------------|
| ३३-लोकायतन, पृ० ६२३ | ३७-लोकायतन, पृ० ५५६ | ४१-लोकायतन, पृ० ३६० |
| ३४- वही, पृ० ४३८ | ३८-वही, पृ० १५७ | ४२-वही, पृ० ४०१ |
| ३५-वही, पृ० ४२३ | ३९-वही, पृ० ५८६ | ४३-ज्योत्स्ना, पृ० ४४ |
| ३६-वही, पृ० ६५३ | ४०-वही, पृ० ३८० | ४४- वही, पृ० ४८ |
| | | ४५- वही, पृ० ७३ |

पंत : निष्कर्ष

१- जातियों का वर्गीकरण कर्म के आधार पर था, पर कालान्तर में वह जन्मगत हो गया ।

२- कुल, जाति और धर्म पर आधारित सामाजिक व्यवस्था पर आस्था नहीं दोख पड़ती ।

३- दुर्ग विश्वास है कि ऋद्धिगत जर्जरता जाति व्यवस्था के नष्ट होने का कारण है

४- समाज में जाति व्यवस्था, राष्ट्रीय, अन्तर्राष्ट्रीय सोमाओं से मुक्त जीवन का मापदण्ड केवल मनुष्यता होगा ।

महादेवी

महादेवी के काव्य साहित्य में जाति व्यवस्था संबंधों कोई उल्लेख नहीं मिलता । उनके निबंध साहित्य में अस्मिन् व्यवस्था संबंधों में इस समस्या को नहीं उठाया गया है । संभव है कि मानवता के स्तर पर जन्मगत ऋद्धिता से संबंधित इस जाति व्यवस्था के प्रति उनको कोई सहानुभूति न हो । पर उनके रेखाचित्रों में फर्सी के जरायम पेशा लोगों के प्रति उनके बच्चों को शिक्षा, होन आर्थिक दशा और समाज में सम्मान रहित जिन् शूद्र जातियों का उल्लेख^{४६} है उससे महादेवी को उनके प्रति सहानुभूति दोख पड़ती है । यही बात शहराती बरेठिन के संबंध में भी कही जासकती है । उसका पति दूसरो औरत लेकर भाग जाता है और पुनः उसे जाति में मिलाने के लिए सबेराती को अपनी दयनीय स्थिति में भी हर तरह के कष्ट उठा जाति भोज को व्यवस्था करना पड़ती है ।^{४७} उपर्युक्त संदर्भों से प्रकट होने वाली स्थिति के विषय में यह कहा जा सकता है कि तथाकथित निम्न-जातियों को आर्थिक, सामाजिक, नैतिक स्थिति के पतन से वह असंतुष्ट है । प्रत्यक्ष रूप से उन्होंने जरायम पेशा वाली जातियों में शिक्षा प्रसार का भी कार्य शुरू किया जो कि इस दिशा में सुधार का एक महत्वपूर्ण कदम हो कहा जा सकता है ।

महादेवी : निष्कर्ष

१- उपेक्षित जातियों को दयनीय स्थिति के कारण पर्याप्त सहानुभूति दिखाई देती है

२- उनमें शिक्षा का प्रसार उनको उन्नति का एकमात्र उपाय है ।

रामकुमार

रामकुमार वर्मा ने काव्य साहित्य में मात्र एकलव्य में ही अपनी जाति व्यवस्था सम्बन्धी धारणा को व्यक्त किया है। नायक एकलव्य से सहानुभूति होने के कारण एकलव्य को विचारधारा को कवि का समर्पण प्राप्त कहा जा सकता है।

जातिगत अधिकार के संबंध में एकलव्य को धारणा है कि क्षत्रिय जाति हो धनुर्वेद में अग्रणी रहे, ढाल या तूणीर उन्हीं का पृष्ठभाग रहे, धन्वा उन्हीं को शक्ति के समस्त फुके और बाण उन्हीं के करों में फुंकरित नाग हो।^{४८} ऐसा कोई कारण नहीं दीख पड़ता। जहां तक शिल्पा प्राप्ति का सम्बन्ध है, जाति-भेद नहीं वर्ग, वंश भेद भी नहीं, शिल्पा प्राप्त करने के तो सभी अधिकारी हैं।^{४९} इससे जाति के आधार पर तथाकथित निम्न कहो जाने वाली जातियों पर शिल्पा संबंधी लगातार गंभीर वर्जनाओं का विरोध किया गया है। इनके नाटक 'ध्रुवतारिका' से भी जाति और वर्ग का भेद नहीं है।^{५०} उसके विपरीत एक स्थल पर वे जाति व्यवस्था के कारण व्यक्ति में आ जाने वाले संस्कार का भी समर्पण करते हैं।^{५१} पर इससे समाज के लिए हड़ित जाति व्यवस्था को उपयोगिता के विषय में कोई समर्पण नहीं मिलता।

रामकुमार : निष्कर्ष

१- निम्न वर्ग में जातिगत उपेक्षा के कारण विद्रोह को भावना का समर्पण किया गया है।

२- जातीय संस्कारों का महत्व दिया गया है।

३- शिल्पा का समान अधिकार सभी जातियों को है।

समग्र निष्कर्ष

ह्यायावादी कत्रियों के उपर्युक्त अध्ययन के आधार पर यह कहा जा सकता है कि उन्होंने परंपरागत सामाजिक व्यवस्था को स्वीकार नहीं किया और अपनी वैचारिक उपलब्धि के रूप में जाति हिन सामाजिक रचना पर बल दिया। इसका कारण यह था

४८- एकलव्य, पृ० ७

५०-ध्रुवतारिका, पृ० ४१

४९- वही, पृ० २२२

५१-दोपदान, पृ० ४१

कि समाज की जाति सम्बन्धी व्यवस्था को व्यावहारिक स्तर पर दूषित प्रवृत्ति^{५२} का लो घातक न बताया। तथाकथित नीचो कहे जाने वाली जातियों को अधिकारहीनता, ऊँचो-नीचो कहे जाने वाली, जातियों का जन्मगत अधिकार, अस्पृश्यता, तत्सम्बन्धित कठोर आचारशास्त्र^{५३} और परम्परा के बोझ को क्लृप्त करने की प्रवृत्ति से श्रयावादो कवियों ने अपनी वैचारिक असहमति प्रकट की।

ऐसा नहीं है कि हिन्दी साहित्य के इतिहास में जाति व्यवस्था की तौड़ने का आलोच्य विषय के श्रयावादो कवियों का यह प्रथम प्रयास था क्योंकि उसके पूर्व कबोर हो ने नलो मध्यकाल के भक्त कवियों का यह प्रथम प्रयत्न ने भी प्रवैगिक दृष्टिकोण से जातिवाद का खंडन किया था। पर यह खंडन मूलतः पूजा और भक्ति के अधिकारों से हो सम्बन्धित रहा। उसके बाद जाति संबंधी समस्या कुछ समय के लिए नलो उभर सकी पर आधुनिक काल में जाति का अविस्तार दोख पड़ता है। भारतेन्दु और छिवेदो में जाति शब्द धर्म का भी बोधक कहा जा सकता है किन्तु प्रकारान्तर से यह भी जातिगत-अर्थ को संकोर्णता का हो बोध कराता है।

मानवतावादो धरातल के विशाल परिप्रेक्ष्य में^{५४} श्रयावादो कवियों ने इङ्गित जाति-व्यवस्था को समाज का कृत्रिम वर्गीकरण माना। उनको दृष्टि में वर्ण व्यवस्था की तरह जाति व्यवस्था भी मनु द्वारा स्थापित सामाजिक व्यवस्था का एक महत्वपूर्ण अंग है। आरंभिक रूप में जाति-व्यवस्था समाज के संगठनात्मक तत्त्व के लिए उपयोगी रही हो पर कालान्तर में उसमें इङ्गियाँ धर कर गयीं। इसलिए आलोच्य विषय के श्रयावादो कवियों ने उसको उपयोगिता पर संदेह प्रकट किया क्योंकि इङ्गिवादिता के कारण जातीय विचार-धारा में समाज के संगठनात्मक तत्त्व की दृष्टि से नाना संकोर्णताएं आ गयीं जिन्हें समाज विरोधी तत्त्व भी कहा जा सकता है।

कवियों ने जातीयता के कारण समाज में बान-पान, कृजा-कृत जैसी घृणित अवस्था को उपेक्षा की। कृल, जाति, धर्म पर आधारित व्यवस्था की नष्ट होने की कामना

५२- 'कर्मवि विच्छेद', पृ० २२ भारतवर्ष में जाति भेद, पृ० १४, १६

५३- 'जाति विच्छेद', पृ० ३१

५४- 'जाति सिद्धान्त एक अनुसंधान द्वारा प्राप्त निष्पत्ति', पृ० ७, १३

को । निम्न जातियों में फैली असंतोष भावना के परिष्कार हेतु जातिगत व्यवस्था के रूप में भारत-संघ की स्थापना की । उनकी शिक्षा पर अधिक बल दिया गया क्योंकि इससे जाति-व्यवस्था की वास्तविक स्थिति से परिचित होकर उपेक्षित जातियाँ वास्तविक स्थिति का प्रतिकार कर सकेंगी ।

जाति-हीन राष्ट्र की कल्पना क्रायावाद की ही वैचारिक उपलब्धि कहो जायेंगी क्योंकि जयशंकर प्रसाद, सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला', सुमित्रानन्दन पंत, महादेवी वर्मा और रामकुमार वर्मा ने इस बात में अपनी पूरी आस्था व्यक्त की कि इस जीवन का मापदंड जातीयता से मुक्त केवल मनुष्यता से संबंधित होगा । जिन कतिपय कवियों ने जातीयता का समर्थन भी किया है उन्होंने जाति का अर्थ वर्ण के उपविभाग के रूप में न लेकर इसका प्रयोग सम्पूर्ण मनुष्य-जाति के अर्थ में किया है । अतः जाति व्यवस्था को संकोर्णता से ऊपर उठकर क्रायावादी कवियों ने अपनी पूरी सहानुभूति मानव-जाति के संदर्भ में अर्पित की है ।

खण्ड १

अध्याय ५- राष्ट्रीयता

राष्ट्रीयता

शब्दगत अर्थ की दृष्टि से 'राष्ट्रीयता' में युगानुरूप अर्थ-संकुचन और विस्तार हुआ किन्तु किसी युग के साहित्य में राष्ट्रीयता परक भावनाओं का नितान्त अभाव रहा हो ऐसा नहीं कहा जा सकता। लेकिन क्रायावादो कवियों में मुख्यतः प्रसाद, निराला, पंत, महादेवी और रामकुमार वर्मा के साहित्य में, प्रचलित अर्थ में राष्ट्रीय भावना का अभाव माना गया। साथ ही आलोचकों ने इस बात का आलोचन भी लगाया कि इनमें समाज के राष्ट्रीय जीवन के प्रति कोई अभिरुचि देखने को नहीं मिलती। इस बात को पुष्टि साहित्य की एक विधा के एकांगी दृष्टिकोण से भी हो जाय पर यह एकांगी दृष्टिकोण उनको समस्त विचारधारा का द्योतक नहीं हो सकता।

सच तो यह है कि उपर्युक्त कवियों के कहानी, उपन्यास, नाटक और निबंध साहित्य के साथ क्रायावादो काव्य में भी राष्ट्रीयता परक विचारधारा का प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप मिलता है। उसे विश्लेषण के अन्तर स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। साथ ही यह भी कहा जा सकता है कि जिन कतिपय कवियों ने कालान्तर में प्रगतिवादी विचारधारा ग्रहण की उनकी राष्ट्रीयता का बीज रूप इन कवियों के साहित्य में ही अन्तर्व्याप्त है। "क्रायावाद के कवियों ने देशभक्ति को एक सांस्कृतिक आवरण से मंडित किया है। उसमें केवल आवेग हो नहीं किन्तु एक अधिक स्थायी ताप है।" १ अतः आलोच्य विषय के कवियों को राष्ट्रीयता विषयक धारणा को उन्हें क्रम से हो देना अधिक उपर्युक्त होगा।

प्रसाद

प्रसाद साहित्य में राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा का विश्लेषण किया जाय तो देश की जातीय विशेषताओं, उसके रागात्मक स्वरूप और उत्थान पतन की स्थिति में राष्ट्रीय भावना का एक क्रमिक विकास देखने को मिलता है। इस संदर्भ में 'कानन कुसुम' में 'कुरुक्षेत्र' २ शीर्षक कविता राष्ट्रीयता संबंधी विचारधारा को

१- हिन्दो साहित्य कोश : पृ० ७०६

२- कानन कुसुम, पृ० ११२

हो धोतक है, जिसमें उन्होंने महाभारत कालीन स्थिति में धर्मपूजक राष्ट्रीय विचार-धारा का वर्णन किया है। 'महाराणा का महत्व' के मूल में भी राष्ट्रीय प्रेरणा हो है जिसमें उन्होंने प्रताप की वीरता का प्रदर्शन किया है। यहाँ प्रसाद ने राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा को धर्मगत सोमित परिप्रेक्ष्य में हो ग्रहण किया और उसी के आधार पर उनके पराक्रम, देशभक्ति, त्याग से प्रभावित हो अक्सर अकबर को अपना राणा को श्रेष्ठता प्रमाणित की है। पर कालान्तर में प्रसाद की राष्ट्रीय भावना के परिवेश में एक व्यापकता मिलने लगती है, जिससे यह स्पष्ट हो जाता है कि उनकी विचारधारा में जातिगत परिवेश के अतिरिक्त राष्ट्र के स्तर पर परतंत्र देश में जागरण की राष्ट्रीय भावना प्रबल होने लगी थी। कदाचित् प्रसाद की यह धारणा रही हो कि अशोक की चिन्ता^३, जैसिंह का शस्त्र समर्पण^४, पेशोला की प्रतिध्वनि^५ तथा पल्लव की ह्याया^६ से देश में राष्ट्रीय भावनाओं का प्रचार-प्रसार हो सकेगा और लोग अतीत की उस गौरवशाली परम्परा से परिचित होंगे, जिससे राष्ट्रीय भावना का विस्तार हो सकेगा। यही कारण है कि कवि ने बलिदान की गाथा नारी पराक्रम के साथ अशोक और महाराणा की विजय गाथा गाई।

पर काव्यगत प्रौढ़ता के आधार पर कामायनी में प्रसाद की विचारधारा कुछ अधिक स्पष्टता से उभर सकी है। इसके संबंध में भी यह कहा जा सकता है कि प्रसाद ने राष्ट्रीय भावना से हो प्रेरित होकर श्रद्धा द्वारा कुटीर बनाकर तक्ली कातने और ऊन की पट्टियाँ बुनने का उल्लेख किया।^७ जिससे अपने अभाव की जड़ता में पशु सा निर्वसन नग्न रहने की समस्या हल हो जाएगी और देश वस्त्र की दृष्टि से स्वावलंबी हो सकेगा। दूसरे दृष्टिकोण में यह गांधी की तत्कालीन राष्ट्रीयता संबंधी जागरण के संदेश का प्रभाव भी कहा जा सकता है। तक्ली चरखा से सूत कात, करघा से बुनना

३- लहर, पृ० ४२

४- वही, पृ० ५१

५- वही, पृ० ५६

६- वही, पृ० ५६

७- कामायनी, पृ० १५४, १५७ (वैष्णवी), १६२

८- वही, पृ० १५४ (वैष्णवी)

स्वावलम्बन का द्योतक है। कामायनी का रचनाकाल परतंत्रता का युग रहा है। अंग्रेजों के अन्याचार से भारतवासियों को प्रभावित रहे। कदाचित् समसामयिक परिस्थिति से प्रभावित होकर ही प्रतिनिधि शासक के अन्याचार से के प्रतिवाद रूप में 'शासक बन फौलाओं न मोति' और निर्वाचित अधिकार आज तक किसने भोगा^{१०} के अनन्तर उन्होंने जन-क्रान्ति भी करवा दी। जनता में शासक वर्ग को ओर से होने वाले अन्याचार और अन्याचार के विरुद्ध असंतोष प्रकट करते हुए उठ खड़े होने की भावना प्रसाद के समकालीन वातावरण में फैली हुई राष्ट्रीय चेतना से कुछ साम्य अवश्य रक्तो हुई दिखाने देती है। मनु सारस्वत प्रदेश में बाहर से आए हुए थे अतः प्रजा का उनके प्रति विद्रोह विदेशी शक्ति के प्रति विद्रोह कहा जा सकता है। यह दूसरी बात है कि प्रजा ने ब्रह्मा के प्रति विद्रोह नहीं किया। अतएव उसके विद्रोह को एकतंत्र के प्रति विद्रोह नहीं कहा जा सकता।

इनके उपन्यास में भी राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा को हमारे कंकाल के 'भारत संघ' को स्थापना से स्पष्ट हो जातो है। जिसमें राम, कृष्ण और बुद्ध को आर्य संस्कृति को संपूर्ण देश को जागृति के समस्त आदर्श रूप में स्थापित करने का प्रयत्न किया गया। इसमें श्रेणियों, धर्म और जातिवाद को उन्मूलन की चेष्टा की गई,^{११} और धर्मनिरपेक्ष और समाज को संकोर्णताओं का तिरस्कार किया गया।^{१२} इंग्लैंड से लौटने के बाद इन्द्रदेव राष्ट्रीय विचारधारा से ही प्रभावित हो समाज सुधार करने को सोचते हैं^{१३} और उसे कुछ हद तक क्रियान्वित भी करते हैं।

प्रसाद को प्रसिद्ध कहानी आकाशदोष में भी राष्ट्रीय विचारधारा का द्योतन मिलता है। बुद्धगुप्त के प्रस्तुत कथन से उपर्युक्त धारणा को पुष्टि होती है-- 'कलोगो चम्पा ? पोतवाहिनी पर असंख्य धनराशि लादकर राजानो सो जन्मभूमि के अंक में ? आज हमारा परिणय हो, कल हो हमलोग भारत के लिए प्रस्थान करें। महानाविक

६-कामायनी, पृ० २४३ (दर्शन)

१०- वही, पृ० २०४ (संघर्ष)

११- कंकाल, पृ० २३६

१२- वही, पृ० २३७

१३- तितली, पृ० ११०

बुद्धगुप्त को आज्ञा सिन्धु को लहरें मानती हैं । वे स्वयं उस घात पुंज को दक्षिण पवन के समान भारत में पहुंचा देंगे ।^{१४}

बुद्धगुप्त के देश के प्रति पवित्र भावना से अभिभूत होकर बम्पा से स्वदेश चलने का प्रस्ताव रखता है । उससे उसके हृदय में निहित जन्मभूमि के प्रति आत्मोद्यता का भाव प्रकट होता है । 'पुरस्कार' को मधुलिका भी राष्ट्रीय भावना के कारण ही श्रावस्तो दुर्ग को दस्यु के हाथ जाने से बचा लेती है, यद्यपि उसके लिए उसे स्वयं को भी बलिदान के लिए प्रस्तुत होना पड़ता है ।^{१५} वह राष्ट्रप्रेम के निमित्त अरुणा को राजदंड के समक्ष समर्पित कर अपना कर्तव्य पूरा करती है । पर उसके ठोक बाद ही अरुणा और अपने सम्बन्ध की स्थिति पर विचार करती हुई स्वयं को भी बलिदान के लिए प्रस्तुत करती है । अतः उसके आधार पर यह कहा जा सकता है कि पुरस्कार कहानों में राष्ट्रप्रेम सर्वोपरि और व्यक्तिगत प्रेम गौण चित्रित किया गया है ।

पर उनके नाटक साहित्य में राष्ट्रीयता का जो स्वल्प मिलता है उसमें 'देश-द्रोह' के लिए आत्मवध^{१६} ही अधिक उपयुक्त कहा जा सकता है । इसी कारण जयचन्द्र के प्रायश्चित्त स्वरूप में स्वयं उसके द्वारा ही आत्महत्या करवा दी गई । साथ ही राष्ट्रीयता को प्रेरणा से प्रभावित होकर सुनज्वाग से -- 'भारत से जो मैंने सोचा है वह जाकर अपने देश में सुनाऊंगा'^{१७} कहकर अन्य देशवासियों द्वारा अपने देश के प्रति आभार प्रकट कराया गया है । उनकी दृष्टि में देश को शान्ति भंग करना और निरपराधों को दुःख देना^{१८} भी राष्ट्रीयता की भावना के प्रति विद्रोह है । ऐसे ही परिस्थिति में 'झाया ! देश को दरिद्रता से विताड़ित और अपने कुकर्माँ से निर्वासित साहसो ! तू राजा बनना चाहता है ?'^{१९} कहकर विलास को अराष्ट्रीय गतिविधियों को भर्त्सना करती है । स्कन्दगुप्त में भी राष्ट्रीय भावना से प्रेरित होने

१४-आकाशदीप, पृ० १५

१५-आंधी (पुरस्कार), पृ० १७६

१६-चित्राधार (प्रायश्चित्त), पृ० ६०

१७-राज्यश्री, चतुर्थ अंक, पृ० ७६

१८-विशाख, तृतीय अंक, पृ० ७७

१९-कामना, अंक १, दृश्य ३, पृ० १३

के कारण पर्णदिन वस्त्र प्रजा को रक्षा..... सतीत्व के सम्मान..... देवता, ब्राह्मण और गौ को पर्यादा में विश्वास, आतंक से प्रकृति को आश्वासन देने के लिए स्कन्दगुप्त को उसके अधिकार के प्रति सज्जा होने की प्रेरणा देता है। एक साधारण सैनिक भी राष्ट्र के आपत्ति काल में विनासो लोगों को 'देश का शत्रु' कहकर भटार्क ऐसे महाबलाधिकृत तक को भर्त्सना करता है।^{२१} देवसेना भी 'देश को दुर्दशा निहारने' ^{२२} शोणिक गीत में ^{जगत्पति} जगत्पति का संदेश देती है, क्योंकि देश को पराधीनता से बड़कर विडम्बना और क्या है।^{२३}

प्रसाद के नाटकों में हो अरुण 'यह मधुमय देश हमारा'^{२४} हिमालय के आंगन में उसे प्रथम किरणों का दे उपहार ^{२५} और हिमाद्रि तुंग आँ से प्रबुद्ध शुद्ध भारती ^{२६} -- को राष्ट्रीय विचारधारा को द्योतक कविताओं के अतिरिक्त उन्हें 'अमर राष्ट्र-गीत'^{२७} को भी संज्ञा से अभिहित किया गया है।

प्रसाद : निष्कर्ष

१- अराष्ट्रीय भावनाओं को भर्त्सना की गयी।

२- प्रारंभिक रचनाओं में धमाँझूत राष्ट्रीयता का स्वरूप मिलता है। साथ ही तत्कालीन पराधीन भारतियों के मातृभूमि को पुनः स्वतंत्र करने के निमित्त ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में उन वीरों का विजयगान किया जिन्होंने देश को स्वतंत्रता के लिए अपना बलिदान किया था।

३- कुछ नाटकों में अपने तथा कुछ अन्य गीत इनको राष्ट्रीय भावना को स्पष्ट रूप से प्रकट करते हैं।

४- विदेशियों से भी अपने देश का गुणगान कराने की प्रवृत्ति स्पष्ट है।

२०- स्कन्दगुप्त, प्रथम अंक, पृ० १०

२१- वज्रो, तृतीय अंक, पृ० ६१

२२- वज्रो, अंक ५

२३- चन्द्रगुप्त, अंक २, पृ० ७

२४- चन्द्रगुप्त, अंक २ दृश्य १

२५- स्कन्दगुप्त, अंक ५, दृश्य ५

२६- चन्द्रगुप्त, अंक ४, दृश्य ६

२७- साहित्य चिन्तन, पृ० २५८

५- नाटकों में राष्ट्रद्रोह के लिए आत्मवध हो उपयुक्त समझा गया ।

६- राष्ट्र और राष्ट्रियता सम्बन्धी भावना को सर्वोपरि माना । व्यक्तिगत प्रेम से राष्ट्र-प्रेम अधिक ऊँचा साबित किया । आत्म बलिदान करने वाले पात्रों में कहीं-कहीं राष्ट्रीय चेतना विशेष रूप से लक्षित होती है ।

७- उपन्यास साहित्य में कुछ ऐसे पात्रों (बन्द्रदेव आदि) को सृष्टि हो इसलिए को गयो कि वे राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा के प्रचार-प्रसार में सहायक हों, यही बात इनके कहानी साहित्य के संबंध में भी कहो जा सकते हैं ।

८- लेखक द्वारा पराधीन राष्ट्र के नागरिकों को बंधन-मुक्ति का संदेश देकर अत्याचार के प्रतिकार रूप में विप्लव की भावना उभारी गयी ।

९- गांधीवाद के प्रभाव में कातने-बुनने की प्रेरणा दो जिससे वस्त्र के मामले में पूरा राष्ट्र स्वावलम्बी हो । उन दिनों देशी सूती वस्त्र उद्योग के विकास की संभावना मर गयी थी । इंग्लैंड की मिल्नों से कपड़ा आता था । वहाँ का पूरा वस्त्र उद्योग भारतीय मुनाफे में चल रहा था । देशी मुद्रा विदेश में चली जा रही थी । देश निर्धन होता जा रहा था । कवि ने देश के आर्थिक पक्ष को भी बड़े संतुलित ढंग से व्यक्त किया है ।

निराला

निराला ने काव्य साहित्य में राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा को बड़े ही स्पष्ट और सशक्त ढंग से व्यक्त किया है । तत्कालीन देश की पराधीनता से निराला असंतुष्ट थे । यही कारण है कि उन्होंने राष्ट्रीयता परक भावना से प्रेरित होकर देशवासियों को जागो फिर एक बार^{२८} का संदेश दिया है । अब पराधीनता को रात व्यतीत हो गई, स्वतंत्रता के दिन आए ।^{२९} और दुःख दारुण परतंत्रता को याद दिला स्वतंत्रता अपना मंत्र स्वयं प्रफुंक रही है ।^{३०} देश रक्षा का दृढ़ संकल्प है^{३१} क्योंकि शत्रुओं के खून से भी यदि परतंत्रता का दाग धुल सका^{३२} तो देशवासियों

२८-परिमल, पृ० २०१

२९- वही, पृ० २०१

३०- वही, (महाराज शिवाजी का पत्र), पृ० २२२

३१- वही, ,, , पृ० २२५

३२- वही, ,, , पृ० २२५

की महान उपलब्धि होंगे । पर व्यक्तिगत भेद ने हमारे शक्ति को न लो^{३३} है ।
 यहां तक तो निराला ने प्रस्तुत कविता में राष्ट्रियता परक भावना को उभारा है,
 पर जब वे राष्ट्रियता में मात्र जातिगत भावना का सन्निवेश कर देते हैं तो यह आज
 को अर्थात् राष्ट्रियता परक भावना के प्रति एक संकोर्ण दृष्टि हो जाती है । कदाचित्
 इसका यह कारण रहा हो कि कवि को राष्ट्रिय भावना शिवाजी काल के परिप्रेक्ष्य
 में देखी गई है पर जब वे देश में किसी बाहरी हस्तक्षेप को देख एक बार पूरे आत्म-
 वी विश्वास के साथ 'शेरों' को मांद में आया है आज स्यार^{३४} और 'सिंहों को गोद
 से कोनता रे शिशु कौन'^{३५} को घोषणा करते हैं, तो यह उनको अविस्तार गत
 राष्ट्रियता की हो परिचायक कहो जायेंगे, क्योंकि यह बात कदाचित् सभी आक्रामक
 जातियों के संदर्भ में उठाई जा सकती है । कवि को दिल्ली पर इसलिए गर्व है कि
 वह देश को राजधानी है और भारत को सांस्कृतिक परम्परा की कड़ियों से घनिष्ठ रूप
 से सम्बन्धित है ।^{३६} जननि जनक-जननि, जननि जन्मभूमि माणो^{३७} में भी कवि ने जन्म-
 भूमि को बंदना की और उसी भावना से प्रेरित होकर भारत को तत्कालीन पराधीनता
 को दूर करने की कामना की गई है ।^{३८}

'नये पत्ते' में तो कवि को राष्ट्रियता आदर्श परक भावना से यथार्थ परक भाव-
 भूमि पर उतर आई है । थोड़ों के पेट में बहुतों को आना पड़ा^{३९} जैसी अराष्ट्रिय
 मनोवृत्ति से वे नफरत करते हैं । सन् ४६ के विद्यार्थियों के देशप्रेम के सम्मान में 'बून
 को होली'^{४०} से देश प्रेम की भावना व्यक्त की गई है । इसका व्यापक रूप महंगू
 महाराजा में अधिक स्पष्ट हो सका है । एक ओर प्रकृति भी विद्यार्थियों को राष्ट्रिय
 भावना को स्वीकार करती दिखाने गई है, दूसरी ओर कवि ने देश के फर्जी नेताओं

३३-परिमल (महाराज शिवाजी का पत्र), पृ० २३३

३४- वही (जागो फिर एक बार), पृ० २०३

३५- वही ,, , पृ० २०३

३६- अनामिका 'दिल्ली', पृ० ५८

३७- अपरा (बन्दू पद सुन्दर तप), पृ० २७

३८- वही, (जागो जीवन धनिके), पृ० २६

३९- नये पत्ते, पृ० २३

४०- वही, पृ० ६७

के कार्यों को मत्सर्ना करके राष्ट्रीयता को ही अभिव्यक्ति को है । समाज उन झूठे नेताओं के मुनावे में आकर ही उन्नति नहीं कर पाता । ४१ शत-शत वर्षों का मग हुआ पार देश का ४२ और वह फिर भी आगे न बढ़ सका । यह स्थिति को विडम्बना हो कहो जायेगी ।

प्रारम्भ से ही कवि को देश को राष्ट्रीय विचारधारा में निराशा का शैथिल्य नहीं आने पाया है । उसे विश्वास है, पराधीनता को बेड़ो कट गई है, ४३ और कटे भी क्यों न जब वह जननी जन्मभूमि को वेदों व पर ' नर जोवन के सकल स्वार्थ और श्रम सिंचित सारे फल न्योछावर करता है । ४४ 'भारती जय-विजय करे' गीत में भी कवि को राष्ट्रीयता एक व्यापक एवं उच्च भावभूमि पर व्यक्त हुई है जिसमें जाति-पांति या धर्म को संकोर्णता नहीं है । कवि पूरे राष्ट्र के विशाल परिप्रेक्ष्य में भारत मां को बंदना करता है, और यहाँ निराला को राष्ट्रीय भावना जाति-धर्म निरपेक्ष रूप से एक व्यापक स्तर पर प्रकट हुई है ।

निराला के कहानों साहित्य सेउनको राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा पर कोई प्रकाश नहीं पड़ता पर इसके विपरीत उनके उपन्यास साहित्य से राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा का आभास मिलता है । उनको धारणा है कि देश को स्वतंत्रता एक मित्र विषय है, केवल राजनीतिक प्रगति नहीं । ४५ अपना राष्ट्रीय विचारधारा से प्रभावित होकर ही परतंत्र के नागरिक स्वतंत्रता के निमित्त विद्रोह करते हैं । दूसरी ओर उत्तरांतर राष्ट्र को कमियाँ को दूर करने के निमित्त देश का सच्चा श्रम प्रस्तुत किया जाय तो कदाचित् यह भी राष्ट्रीयता का ही एक पक्ष कहा जायेगा । इसी विचारधारा से प्रभावित होकर बेकारों के शिकार लंदन के डो० लिट् कृष्णकुमार को चित्रित किया गया है जिसे अपनी आजोविका के लिए जूता-पालिश भी करवा पड़ता

४१- नये पत्ते, पृ० १०३

४२- गीतिका, पृ० ८१

४३- वही, पृ० २०

४४- वही, पृ० २२

४५- अलका, पृ० ४४

है। यहाँ देश में योग्य व्यक्ति पर किए जाने वाले अत्याचार का विरोध प्रदर्शित किया गया है, ^{४६} क्योंकि योग्य व्यक्ति को उपयुक्त साधन न मिलने पर राष्ट्रिय प्रति हो होनी है।

निराला के निबंधों में अन्तर्राष्ट्रीय भावना के अन्तर्गत ही राष्ट्रीय भावना को जोड़ को जा सकते हैं क्योंकि उनके जीवन का उद्देश्य वेदान्त से निर्धारित हुआ है, जिसमें कोई सीमा मान्य नहीं है। इसलिए यह स्वाभाविक भी है कि राष्ट्रीयता तक उनको भावना जाकर रुक नहीं गयी। तत्त्वतः समस्त भारतीय चिन्तन सार्वभौमिक चेतना पर आधारित है और निराला ने इसी आदर्श को अपनाया है। उन्होंने लिखा भी है --- 'साहित्य नवोन काय नई स्फूर्ति भरने वाला, नया जीवन फूँकने वाला है। साहित्य में बहिर्जात सम्बन्धों इतनी बड़ी भावना भरनी चाहिए जिसके प्रसर प्रसार में केवल मक्का और जेरुसलम ही नहीं, किन्तु संपूर्ण पृथ्वी आ जाय।' ^{४७} पर संपूर्ण पृथ्वी के अलग-अलग देशों को राष्ट्रीयता अपने आप में एक दूसरे के प्रति विश्वास में बाधक नहीं होंगे ऐसा आभासित होता है। अतः कहा जा सकता है कि यहाँ राष्ट्रीयता को अपेक्षा अन्तर्राष्ट्रीयता का स्वरूप ही अधिक विशाल परिप्रेक्ष्य में स्थापित हुआ है।

निराला : निष्कर्ष

१- भारत को पराधीनता में देशवासियों को प्राचीन गरवशाली सांस्कृतिक संदर्भ का ध्यान दिनाते हुए जागौ फिर एक बार का संदेश मिलता है।

२- सापेक्षिक दृष्टि से राष्ट्रीयता धर्म, अथ वर्ण, जाति या विभिन्नताओं के बावजूद भी एक दूसरे देश के विकास में बाधक नहीं है। वह धर्मभेद और जाति-पाँति से सर्वोपरि है।

३- राष्ट्र के प्रत्येक नागरिक को उचित आजीविका व्यवस्था राष्ट्रीय भावना के विकास में सहायक है। ऐसा न होने पर वह व्यक्ति राष्ट्र को सामाजिक व्यवस्था से असंतुष्ट रहेगा। यहाँ अराष्ट्रीय भावना का जन्म होगा।

४६- निरूपमा, पृ० १०४

४७- प्रबंध-पद्म (हमारे साहित्य का ध्येय), पृ० १४६

४- साहित्य का उद्देश्य राष्ट्रीय भावना से सम्बन्धित है। वह राष्ट्र के जीवन में नयी स्फूर्ति भरने के लिए है।

५- कवि ने संपूर्ण विश्व को एक ऋकार्ड के रूप में माना है और उसी के आधार पर उसके द्वारा नवमानवतावादी मूल्यों का समर्थन किया है।

पंत

--

पंत के काव्य-साहित्य को विश्लेषित किया जाय तो राष्ट्रीयता सम्बन्धी उनको विचारधारा स्पष्ट करने के लिए सर्वप्रथम उनको 'भारतमाता' शोषक कविता का उल्लेख किया जा सकता है, जिसमें उन्होंने सारे देश को आत्मा का ग्राम में ही निवास बताया है।^{४८} उनके राष्ट्रगान^{४९} भी राष्ट्रीय भावना को व्यक्त करने में समर्थ हैं। कवि ने ऐसे ही भारत को वंदना की है जिसमें जाति, धर्म, वर्ग, श्रेणियों का स्वरूप समाप्त हो गया है और मानवता का सम्पूर्ण रूप उसमें अवतरित हो रहा है। कदाचित् उसीलिए राष्ट्रीय स्तर पर 'जय भारत है, जाग्रत भारत है'^{५०} का उल्लेख किया गया है।

राष्ट्रीय जीवन को स्थिरता के निमित्त 'अहिंसा'^{५१} आज सर्वत्र ग्राह्य है क्योंकि बिना इसके मानवता अपनी संपूर्णता में अवतरित नहीं हो सकती। पंत की धारणा है कि 'भारत ऐसा देश है जहाँ सम्यता अपने तेजोन्मेष रूप में उत्पन्न हुई है।'^{५२} यह कवि का राष्ट्रप्रेम ही था कि उसने समस्त विश्व में अपने देश को ही सम्यता पर गर्व किया। वह मातृभूमि को वंदना करता हुआ यह शुभकामना प्रकट करता है कि उसको सारी दिशाएं श्रम से हर्षित हों, भू-संस्कृति में देश ग्रथित हो और जात मनुजीवित सम्पन्न हो।^{५३}

राष्ट्रीयता की भावना से प्रेरित होने के कारण १५ अगस्त १९४७ को कविता में कवि ने यह उद्गार प्रकट किया है कि आज के पुण्य दिवस को चिर पुण्यम है।

४८- वाणी, पृ० १८७

४९- ग्राम्या, पृ० ५४

५०- वही, पृ० ६६

५१- ग्राम्या, पृ० ६६

५२- स्वर्णकिरण, पृ० ३४

५३- वही, पृ० ११२

भू-पर नूतन चेतना अवतरित हुई है। देश के तम कौ चोर अरुणिमा उदित हुई है। दासता को बेड़ियाँ कट गईं। उस उपलब्ध में वह मुक्ति-दिवस मना जन मंगल गान गाने का संदेश दे अपने कौ धन्य मानता है।^{५४} राष्ट्रध्वजा वंदन करता है। जा में लोक क्रान्ति हो : उससे आत्मशक्ति के प्रकाश को कामना करता है ताकि देशवासो सत्य का प्रकाश पा सकें।^{५५} भारतगीत^{५६} से भी कवि को राष्ट्रीयता परक दृष्टि स्पष्ट होती है। कवि को गवौन्नत हिमालय पर गर्व है। गंगा जैसी पवित्र नदी उसके देश में बहती है। आमु बाँर, मलय पवन, पिक कुजन मात्र उसके देश की ही विशेषता है। उसे अपने देश के हरे भरे क्षेत्रों, उर्वर भूमि और उन कोटिशः विश्व कर्म हित तत्पर देशवासियों पर गर्व है,^{५७} जिन्होंने सर्वप्रथम विश्व में सभ्यता का प्रचार किया, सामवेद को ऋचाएं ध्वनित की और सत्य, अहिंसा रूपी जोवन्त मूल्य प्रदान किए।^{५८} आज उनको शक्तिशाली मुजावों में धर्मचक्र रक्षित तिरंगा ध्वज, अपराजित फहर रहा है, जोकि अभय, अजय और त्रास के निवारण का प्रतीक है।^{५९}

कवि देश के मुक्ति दिवस^{६०} पर कवि विजयध्वज फहराने, बंदनवार बांधकर अपना हर्ष प्रदर्शित करने के लिए सम्पूर्ण देशवासियों को आमंत्रित करता है। यह 'स्वाधीन देश'^{६१} मात्र उसका नहीं वरन् उन सबका है जो उस देश में रहते हैं। जिनके लिए युगों की पराधीनता की ग्लानि और निराशा मिट गई है। आशा अफ्लाणा का नया संचार हुआ है।^{६२} आज वही स्वाधीन चेतना^{६३} संपूर्ण राष्ट्र में सत्य की भेरी बजाने को प्रस्तुत है। पाप-पुण्य, स्वर्ग-मुक्ति, आत्मा-अमरत्व के सम्बन्ध में झूठे मूल्य, काल देश से करते युगों के बंधन के साथ अपना मूल्य को दौं। उसका विश्वास है कि भारत को स्वाधीन न चेतना पुनः जन मन को ज्योति जगाने में समर्थ होगी।^{६४}

५४- स्वर्णधूलि, पृ० १०६

५५- वही, पृ० १११

५६- युगपथ, पृष्ठ ८७

५७- वही, पृ० ८६

५८- वही, पृ० ६०

५९- वही, पृ० ६१

६०- युगपथ, पृ० ६१

६१- युगपथ, पृ० ६३

६२- युगपथ, पृ० ६४

६३- युगपथ, पृ० ६५

६४- युगपथ, पृ० ६७

कवि देशवासियों को जोवन के उर्वर भूमि को तरह बनने को प्रेरणा देता है । जिसमें हम मानवता का निर्माण कर सकें और वह अन्य राष्ट्रों के लिए भी अनुकरण को वस्तु हो ।

पर राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा के दृष्टिकोण से आदर्शवादिता को अपना कालान्तर में यथार्थ परक भावभूमि देखने को मिलती है । उनको धारणा है कि देश को स्वतंत्रता उसको राष्ट्रीय भावनाओं के विकास के लिए आवश्यक है । यद्यपि हमने स्वतंत्रता प्राप्त कर ली है फिर भी लोक-राष्ट्र-रचना-हित के निमित्त आत्मलिप्त हम देशवासियों अपने प्रिय राष्ट्र पिता के दायित्व को नहीं निभा पाये हैं ।^{६५} अब भी ग्रामों का यह देश उन्नति नहीं कर पाया है । वे मृत शव^{६६} को तरह या देश के शरीर पर व्रण को तरह है । कदाचित् इसीलिए उन्होंने 'धरा का मुख कुरूप है तथा कुत्सित गङ्गा जन जोवन का प्रतीक कहा है जिसके निवासियों का उदर, नग्न तन, अकाल वृद्ध युवक कोड़ों से रँगते अपना जोवन-यापन कर रहे हैं ।^{६७} इसका कारण यह है कि जनसेवक अब शासक बन सुख पूर्वक नगरों के सौधों के में सुरक्षित जोवन व्यतीत कर रहे हैं । प्रजा का दुःख दूर करने के संबंध में उनका कोई दायित्व नहीं है ? उन्होंने जन हित कारा क्या भोगी, कदाचित् इसी के निमित्त वे भारत माँ का जँवर श्व दांतों, पंजाँ से पकड़े उससे कर वसूल कर रहे हैं ।^{६८} देशाभिमान से वंचित हम कैसे एक राष्ट्र या राष्ट्रीय भावनाओं का निर्माण कर सकेंगे ? हताश कवि को यहाँ राष्ट्रीय एकता संभव नहीं दिख पड़ती । कब कालान्तर में भू-जन के पर संस्कृति में पोषित होने के कारण ही उसको राष्ट्रीयता सम्बन्धी आदर्श कल्याण कामना से 'कवि-विरत'^{६९} सा हो गया है ।

किसी राष्ट्र के लिए भाषा न केवल शब्द संग्रह भर है बल्कि वह राष्ट्रीय आत्मा का दर्पण है ।^{७०} इसके द्वारा ही विभिन्न प्रान्तों और विचारधाराओं

६५- लोकायतन, पृ० १६०

६८- लोकायतन, पृ० १६०

६६- वही, पृ० ४८२

६९- वही, पृ० १६४

६७- ग्राम्या, पृ० १३

७०- वही, पृ० १६४

से सम्बन्धित होने पर भी लोग एक राष्ट्रीय विचारधारा में बंधते हैं। पर भाषा को एकता के पथ में आर्थिक संघर्ष, विद्रोह, मोह, प्रांतियता, अन्तम अवसरप्रिय शासन और मध्ययुगों के ग्रामिक बौद्धिक मूल्यांकन अब भी देश के संस्कृत जन-मानस को होन भावना से पीड़ित कर रहे हैं।^{७१} अंग्रेजी आकाशबेल की तरह जन मन पादप पर छाया हुआ है। इससे देश का विकास-क्रम कुंठित हो रहा है। कवि चिन्ताग्रस्त है कि इस पीढ़ी के मस्तक से यह नांकन कब कूटेगा? अन्यथा इतिहास नेतागण को जो जन घातक को संज्ञा से विमुषित करेगा।^{७२} उनको अराष्ट्रीय वृत्ति को निन्दा करेगा तब कदाचित् जागृकता के इस स्तर पर देश का कल्याण हो सके।

पंत : निष्कर्ष

१- राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचार व्यक्त करने में गांवों को ओर विशेष रूप से ध्यान दिया गया है क्योंकि देश की आत्मा का निवास गांवों में है। पर साथ ही उनको दृष्टि में भारत का वर्तमान ग्राम जीवन उसके सांस्कृतिक ढाँचा का ह्द धोतक भी है। उन्हें ग्राम, भारत देश के शरीर पर वृण की तरह दिखाई देते हैं। उन्होंने ग्राम जीवन को अपने काव्य में गौरवपूर्ण नहीं माना है क्योंकि उनकी दृष्टि आभिजात्य संस्कारों से युक्त रही है।

२- उन्होंने जाति - धर्म - वर्ग - श्रेणी रहित राष्ट्रीयता का सार्वभौमिक स्वरूप प्रस्तुत किया, यह द्विवेदीयुगीन राष्ट्रीयता से नितान्त भिन्न बोध पड़ता है।

३- पूरा राष्ट्र हम को महत्ता समझे तभी सच्चे अर्थ में राष्ट्रीयता का उदय हो सकेगा।

४- वर्ण, जाति, रंग एवं धर्म को संकोर्ण परिधि को तोड़ने के कारण राष्ट्रीयता मानवता के लक्ष्य प्राप्ति का एक साधन है।

५- राष्ट्रीयता का आदर्श रूप चित्रित है। पर कालान्तर में वर्तमान राष्ट्रीयता को यथार्थ परक स्थिति में उसकी असंतुष्टता प्रकट होती है। कवि राष्ट्र के यथार्थ जीवन से असंतुष्ट दिखायी देता है।

७१- लोकायतन, पृ० १६५

७२- वही, पृ० १६६

६- भावात्मक एकता बनाए रखने में भाषा का अपना महत्व है। अंग्रेजी का प्रभाव भारतीयों के मन में भारतीयता उत्पन्न करने में बाधक है।

७- ज्योत्स्ना से लोकायतन तक कवि ने अनेक प्रकार से भावी मानवता सम्बन्धी अपने स्वप्न को मूर्त करने को चेष्टा की है और उसके विपरीत दिशा में जाने वाली प्रवृत्तियों के प्रति गहरा लोभ व्यक्त किया है। उसने मू-जीवन को दिव्य जीवन का एक सौपान माना है। फलतः उसको राष्ट्रीयता सम्बन्धी भावना मानवता को उसी केन्द्रोप दृष्टि को व्यक्त करती है।

रामकुमार वर्मा

बापू के प्रभाव में आकर रामकुमार वर्मा राष्ट्रीय कविताएं लिखने लगे थे। पर उसके पूर्व के काव्य साहित्य में भी राष्ट्रीय विचारधारा का स्वरूप मिलता है। 'जाँहर', 'बोर हम्मोर' और 'चिनाई को चिता' को राष्ट्रीय परक रचनाओं में हो लिया जाएगा पर उसके सोमित अर्थ में राष्ट्रीयता परक उन्हीं विचारों को पुष्टि होती है जैसे कि उनके ऐतिहासिक नाटकों में मिलती है। जब ऐतिहासिक कथावस्तु को लेकर राष्ट्रीय विचारधारा व्यक्त की जायेगी तो वह तत्कालीन परिप्रेक्ष्य में हो अपने अर्थ विस्तार को व्यक्त करेगी। यही कारण है कि प्राचीन जाति और धर्म के आधार पर राष्ट्र और राष्ट्रीयता के अर्थ संकुचन में हो उपर्युक्त दोनों काव्य रचनाओं का प्रणयन किया गया है।

देश को आजादी के एक दिन पूर्व २४ अगस्त को रात्रि में^{७३} शोषक कविता देश प्रेम को ऐसे जलक मरो स्वतंत्रता की भावना को व्यक्त करती है जिसे वह सैकड़ों वर्षों के परतंत्रता के बाद प्राप्त करता है। कदाचित् ऐसा इसलिए भी है कि राष्ट्रीयता के विशाल परिप्रेक्ष्य में सम्पूर्ण देश कम लम्बे अरसे के बाद एक हुआ। कवि को गर्व है कि 'संस्कृति का केन्द्र'^{७४} यह देश उसका है। यहाँ अगस्त, शिवाजी, लक्ष्मीबाई और बापू जैसे महान लोग अवतरित हुए। पर कवि को उससे भी अधिक बस बात की प्रसन्नता है कि विदेशी दासता से 'आज वह स्वतंत्र'^{७५} है। आल्हाद

७३- आकाशंगा, पृ० ८७

७५- आकाशंगा, पृ० ६०

७४- वही, पृ० ८८

की यह भावना भी राष्ट्रीयता सम्बन्धी जागरूकता को ही परिचायक है ।

एकांकी नाटकों की दृष्टिगत करते हुए यदि इनको राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा पर प्रकाश डाला जाय तो कहा जा सकता है कि 'सम्राट विक्रमादित्य' में प्राचीन काल की राष्ट्रीयता सम्बन्धी उस भावना पर प्रकाश पड़ता है, जिसे शक और आर्य जातिगत दृष्टिकोण से राष्ट्रीयता को व्याख्या करते थे,^{७६} जिसमें जाति और रक्त की भावना होती थी ।

राष्ट्रप्रेम व्यक्ति को जोवन देता है और यही जोवन नहों मिलने पर स्वदेश का व्यक्ति विदेश में जाकर उदास हो जाता है ।^{७७} शिवाजी में भी जिस भावना का व्यापक स्तर पर प्रचार मिलता है वह जातिगत अर्थों में राष्ट्रीयता की भावना है । कदाचित् इसी सोमित राष्ट्र सम्बन्धी भावना से प्रेरित होने के कारण तिष्य चारु की बातों को मगध साम्राज्य के प्रति विद्रोह भरी बातें समझती है और उसके द्वारा भी विद्रोह की बातें नहों करती, मैं अपने देश के गौरव को बातें कह रही हूँ^{७८} को सफाई दिये जाने पर भी तिष्यरक्षिता उन बातों को 'महाराज के साथ विश्वासघात'^{७९} कह कर लांछित करती है ।

सम्राट अशोक के शब्दों में कि -- युद्ध का रुक जाना पाटलिपुत्र की उन्नति का रुक जाना है । किसी भी साम्राज्य को सोमा रेखा में रक्त का रंग भरा जाता है^{८०} - संकुचित अर्थ की दृष्टि से ही राष्ट्रीय विचारधारा कहो जायेगी । ऐसी ही राष्ट्रीयता से प्रेरित होकर कुशादास कहते हैं -- इस पवित्रता के पुण्य पर्व में अपने से लड़ो और विजय प्राप्त करो । यह जाहिर देना ! ऐसा जाहिर अभी तक राजस्थान में नहों हुआ ।^{८१} पर स्वर्ण श्री में राष्ट्रीयता सम्बन्धी दृष्टि कुछ अधिक स्पष्ट दोन पड़ती है, क्योंकि पुण्यभित्र राष्ट्रीय भावना के विस्तार में ही बृहद्रथ जैसे अत्याचारी राजा से विद्रोह करता है । उसके अनुसार ऐसा राजा पूरे देश की प्रजा के लिए घातक है ।^{८२} इस एकांकी की पराधीन राष्ट्र के परिप्रेक्ष्य में

७६-चार ऐतिहासिक एकांकी, पृ० ६८

७७- शिवाजी, पृ० ३४

७८- चारुमित्रा, पृ० २५

७९- वही, पृ० ३६

८०- चारुमित्रा, पृ० ३६

८१- ध्रुवतारिका, पृ० ४७

८२- क्रुराज, पृ० ७७

भी देखा जा सकता है। ऐसा होने पर वृहद्रथ भारतीय जनता पर मात्र अपने विदेशी मित्र को बुरा करने के लिए अत्याचार करता है। वह उसको हाथों को कड़पुतली है। पुण्यमित्र राजसूता का अधिकारी होकर भी अपने देशवासियों पर होने वाले अत्याचारों का विरोध करता है जैसा कि भारत को पराधीनता में कतिपय सिविल सर्विस के अधिकारियों ने किया था। विकास के इसी क्रम में पुरस्कार को भी देखा जा सकता है, जिसमें प्रकाश^{देश} को स्वाधीनता के लिए अंग्रेजों से विद्रोह करता है और नलिनी विदेशी सत्ता के नाकर को पत्नी होने के बावजूद प्रकाश को देश सेवा के साथ ही उसके ऊँचे आदर्शों को सराहना करती है। ८३

राष्ट्रीय बलिदान को भावना ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखी जाय तो -- पन्ना धाय का बलिदान राष्ट्रीयता को भावना से प्रेरित है जिसने उदयसिंह को जगह अपने बच्चे को माँत के हाथों समर्पित कर दिया। ८४ पौरव को वह राष्ट्रीय भावना हो थी जिससे सिकन्दर भी प्रभावित हुआ और मैरवों जम्मि को इसी भावना से फटकारती हुई -- 'अपने को और कर्नाकिन न कर ! मैं अपने सैनिकों से जोत नहीं सकूँगी पर बन्दिनी भी नहीं बनूँगी। देश को बन्दो होता मैं नहीं देख सकती। तो फिर यह रहो तलवार। आज अपना रक्त हो देश को वेदों पर चढ़ाऊँगी। जय आर्यावर्त ! जय जननी जन्मभूमि।' ८५ -- कह तलवार से अपना मस्तक हो राष्ट्र के चरणों पर न्याहावर कर देती है, और वोर दुर्गावती भी 'सिंगार गढ़ को रक्षा प्राण देकर भी होगी।' ८६ की घोषणा पुरी आत्मशक्ति के साथ करती है।

निबंध साहित्य में तो राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा का स्पष्ट विवेचन प्रस्तुत किया गया है। उनके अनुसार 'इस देश में राष्ट्रीयता का दृष्टिकोण सदैव हो संस्कृति से सम्बद्ध रहा है। संस्कृति के विस्तार से ही देश में एकता को सृष्टि होती है। जब यह एकता अपने जातीय जीवन अथवा नैतिक मूल्यों को रक्षा के लिए स्वाभिमान के साथ क्रान्ति को घोषणा करती है तब राष्ट्रीयता को रूपरेखा का निर्माण होता है। राष्ट्रीयता के लिए देश को अथवा राज्य को उकाई होना

८३- सप्तकिरण, पृ० ६०

८४- दीपदान (ययादा को वेदों पर), पृ० ८५

८५- दीपदान, पृ० ६३

८६- रजतरश्मि, पृ० १०८

आवश्यक है। यह बात दूसरी है कि विभिन्न युगों में देश अथवा राज्य को सोमारं घटती बढ़ती रहती हैं। इन सोमारों के अनुपात में ही राष्ट्रियता के दृष्टिकोण में अन्तर आता रहता है। ८७

रामकुमार : निष्कर्ष

१- इस देश में राष्ट्रियता का संबंध सदैव ही संस्कृति से संबंधित रहा है। इसके लिए देश या राष्ट्र को उकार्थ आवश्यक है।

२- प्रारंभिक रचनाओं में राष्ट्रियता जातिपरक विचारधारा का प्रतिनिधित्व करती है। राष्ट्रियता का यह संकोर्ण अर्थ काव्य के अतिरिक्त नाटक साहित्य में भी प्रस्तुत है।

३- विदेशी शासन से मुक्ति पाने को वजह से कवि बहुत प्रसन्न है। स्वतंत्रता को यह भावना ही राष्ट्रियता संबंधी जागरूकता को परिचायक है।

४- अराष्ट्रीय कृतियों को दूर करने के लिए अपने शासक से भी विद्रोह करने का संकेत मिलता है। पत्नी अपने पति का विरोध करती है क्योंकि उसका पति विदेशी सत्ता का नाँकर है और स्वयं वह कट्टर राष्ट्रप्रेमी। यहां पति-भक्ति को अपेक्षा राष्ट्रभक्ति अधिक महत्व को है।

५- राष्ट्रियता को भावना से प्रेरित बड़ा से बड़ा बलिदान देकर उसके प्रति कर्तव्य के सम्मान को रक्षा का संकेत मिलता है।

महादेवी

महादेवी को कविताओं से ऐसी कोई बात स्पष्ट नहीं होती जिसे राष्ट्रियतापरक विचारधारा को संज्ञा से अभिव्यक्त किया जा सके। इसके अतिरिक्त उनके रेखाचित्र या निबंध साहित्य में भी राष्ट्रियता संबंधी कोई दिशा संकेत नहीं मिलता जिससे उनको राष्ट्र संबंधी या राष्ट्र के निवासियों के संदर्भ में राष्ट्रियता संबंधी जागरण का संदेश हो। कदाचित् महादेवी को राष्ट्र के संकुचित अर्थ में राष्ट्रियता ही स्वोकार्य नहीं, क्योंकि ऐसा होने पर विश्वमानवतावाद के सामंजस्य में कठिनाई होगी। संभवतः यही कारण है कि उन्होंने तत्कालीन राष्ट्रियता संबंधी समस्या पर कुछ भी लिखना आवश्यक नहीं समझा हो।

समग्र निष्कर्ष

आलोच्य कवियों के आधार पर कहा जा सकता है कि उनके साहित्य में राष्ट्र-प्रेम को भावना एक निश्चित जागरूक दृष्टिकोण के साथ मिलती है। उनको दृष्टि में समाज को व्यवस्थित रूपरेखा के लिए राष्ट्रीय साहित्य मूल्यवान सिद्ध हो सकता है, क्योंकि वह क्रायावाद से सम्बन्धित चेतना, प्रकृति, आशा और आकांक्षा को एक सूत्र में ग्रन्थित करता है। कदाचित् इसी परिवेश में राष्ट्रीयता को व्यापक भूमि पर पहुँचाने के लिए आत्मगत अनुभव का आश्रय लिया गया और व्यक्ति को उन्नति के माध्यम से सम्पूर्ण राष्ट्र के उत्थान को कल्पना को गयो। उस काल में ऐसी किसी विचारधारा को प्रश्रय नहीं दिया गया जो प्रत्यक्ष या परोक्ष किसी भी रूप से सामूहिक जन-चेतना के विकास में बाधक एवं अराष्ट्रीय रही हो।

प्रारंभिक अवस्था में द्विवेदी युग के कवियों को तरह क्रायावादी कवियों ने भी राष्ट्रीयता का स्वरूप जातीयता के आधार पर निर्मित किया। इसी अर्थ में धर्मोद्भूत राष्ट्रीयता का स्वरूप भी देखने को मिलता है। धर्म और जातीय गौरवगान के आधार पर राष्ट्रीय चेतना का प्रचार-प्रसार देश-प्रेम को प्रारंभिक स्थिति हो कही जायेगी। क्रम कालान्तर में धर्म मिश्रित जातीयता का स्वरूप केवल उन वाह्य गुणों पर आधारित नहीं रहा जिनके कारण मात्र परम्परा और कृतियाँ दोहराये जाते हैं। राष्ट्रीयता सूक्ष्म होकर व्यक्ति की अन्तर्गत चेतना से सम्बद्ध हो गयी। उपलब्धि रूप में मूल्यांकन के लिए ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखा जाय तो भारतेन्दु युग में राष्ट्रीयता का स्वरूप आकैपूर्ण होते हुए भी अत्यन्त सरल दिखाई पड़ता है। इसका कारण यह है कि देश पराधीनता को लम्बी कड़ी के बाद सजा हुआ था। साहित्य में केवल पराधीनता की महसूस करने की जोवन्त प्रक्रिया देखी जा सकती है। उसमें राष्ट्रीयता सम्बन्धी गंभीर चिंतन स्पष्ट ललित नहीं होता। राजभक्ति के संस्कार मोहभंग होने पर भी प्रच्छन्न रूप से बहुत समय तक बने रहे। पूर्ण स्वतंत्रता की कामना का भी कालान्तर में ही विकास हुआ। देश की दुर्दशा के प्रति सजाता अवश्य विकसित हुई जिसने स्वाभिमान जागरित किया जो कि साहित्य में अभिव्यक्त हुआ।

इसके विकासक्रम में द्विवेदी युग में पौराणिक आख्यानो के माध्यम से सुधार के घरात पर पराधीन राष्ट्र की चेतना को जागृत करने का शेष कार्य किया गया है।

पुनरुत्थानवादो विचारधारा बड़े वेग से प्रकट हुई जिसका मूर्तरूप गुप्त जो को 'भारत भारती' है जिसमें देशवासियों को गौरवशाली परम्परा का ध्यान दिला जोवन्तता का आभास कराया गया ।

पर क्रायावाद युग में जोवन को अंतरंग बौद्धिक प्रक्रिया से उत्पन्न युग की राष्ट्रीयता का जो ठोस स्वरूप मिलता है उसमें उन्मुक्ति को एक आकांक्षा, मानवीय व्यक्तित्व के प्रति सम्मान तथा समस्त विश्व के जन समाज को एकान्वित करनेवाली मानवतावादी भूमिका पर सृजित राष्ट्रीयता के दर्शन होते हैं । गांधीवादो विचार-धारा ने भी इस दिशा में उन कवियों को पर्याप्त प्रेरणा दे दी ।

ऐतिहासिक-रूप से पृष्ठभूमि में देखने पर प्रतीत होता है कि राष्ट्रीय स्तर पर सामान्य जन-चेतना क्रायावादो कवियों तक पर्याप्त रूप से विकसित हो गयी थी । अपनी प्रारंभिक स्थिति में भले हो घमाँड़भूत राष्ट्रीयता का स्वरूप देखने को मिलता है, पर कालान्तर में धर्म, जाति, वर्ण को अंग्रेजों अपने संकीर्ण परिवेश को तोड़ पूरे राष्ट्र को एकता के रूप में 'भारतमाता' के विराट् रूप को कल्पना में विलीन होनी लगी । भारतमाता का प्रारंभिक स्वरूप दुर्गा के आधार पर बंगाल की प्रेरणा से विकसित हुआ था । क्रायावाद युग में उसे स्वतंत्र रूप में कल्पित किया गया । निराला ने उसे सरस्वती के निकट ला दिया और पंत ने भारत को जनता में हो उसका अन्तर्भाव कर दिया तथा उसका निवास ग्राम-ग्राम में परिकल्पित कर उसे ग्रामवासियों विशेषण प्रदान किया । भारतमाता का यह नवीन रूप राष्ट्रीय जन-जागृति का प्रतीक है । इसका रूप क्राया-वादो कवियों द्वारा अधिक निखारा गया । इस युग में सारे विरोधो तत्त्व एक राष्ट्रीयता में समाहित हो गए । देशद्रोहियों के प्रति कवियों को कोई सहानुभूति नहीं दी गई पड़ती । ऐसे पात्रों को परिणति या तो उनको भत्सना करके उनमें आत्म-परिष्कार द्वारा राष्ट्रप्रेम उत्पन्न किया गया, अथवा आत्महत्या द्वारा पात्र को हल्ला-समाप्ति कर दी गयी । क्रायावाद में अराष्ट्रीय वृत्तियों को जड़मूल से समाप्त करने की यह एकमात्र मार्ग प्रदर्शित किया गया । क्रायावादो कवियों को राष्ट्रीय चेतना प्रेमचन्द के समसामयिक होने पर भी उनके साहित्य के आदर्शानुसृत यथार्थ पर आधारित चेतना की तुलना में सूक्ष्म कल्पनामयी और कुछ बायबो भी प्रतीत होती है । निराला का उत्तरार्द्ध साहित्य कुछ दूर तक अपवाद प्रस्तुत करता है और प्रेमचन्द

के समकक्ष हो नहों-कहों-कहों विद्रोह वृत्ति में उनसे आगे दिखाने पड़ता है। प्रेमचन्द मुद्गलः द्विषेद्युगोत्तम सुधारवाद के हो विकासक्रम में आते हैं, पर निराला ने कहों-कहों क्रान्ति का नया स्वर प्रकट किया है।

इस युग में भारत प्रेमी विदेशियों ने भारतीय संस्कृति का पर्याप्त संश्लेषण विश्लेषण कर उसके प्रति अपनी आस्था प्रकट की थी। कदाचित् इसी वैचारिक प्रक्रिया को उपलब्ध विदेशी पात्रों से करार गई। राष्ट्र प्रेम के समक्ष बड़ा से बड़ा त्याग एवं आत्म बलिदान भी तुच्छ दिखाने पड़ता है। व्यक्ति राष्ट्रिय जीवन का एक अंश मात्र है, अलग से उसको सत्ता नहों। राष्ट्रप्रेम को भावना का विश्लेषण व्यक्ति से आरंभ होता है। व्यक्ति ही बलिदान करता है, आत्म परिष्कार करता है और उस राष्ट्रिय परिवेश से अभिन्न रूप से सम्बन्धित होता है। अतः वैयक्तिक राष्ट्रियता का यह स्वल्प क्लृप्तावाद युग को एक मूल्यवान वैचारिक उपलब्धि कहो जायेगी।

सदियों को पराधीनता के कारण राष्ट्र का शरीर जर्जर हो चुका था। देश-वासियों विदेशी सत्ता के अधीन थे अतः ऐसी परिस्थिति में आत्मबोध के निमित्त क्लृप्तावादो कवि ने साहित्य के उद्देश्य को राष्ट्रियता से भी सम्बन्धित किया और उसका लक्ष्य जीवन में नई स्फूर्ति भरना बताया। इस दिशा में यह बात भी उल्लेखनीय है कि समाज के संगठनात्मक तत्त्व के रूप में राष्ट्र को सारे ऊर्जा शक्ति का उचित उपयोग करने के लिए भी यह दिशा निर्देश किफायती गयी क्योंकि ऐसा न होने पर असंतुष्ट व्यक्ति अराष्ट्रीय वृत्ति को ही जन्म दे सकते हैं।

यह ध्यान देने योग्य है कि क्लृप्तावादो कवियों को दृष्टि में राष्ट्रियता मानव के विकास का एक स्तर है, उसका विकास लक्ष्य नहों। व्यक्ति के विकास में राष्ट्रियता और राष्ट्रियता के परिवेश से ऊपर उठ कर नवमानवता का समर्थन दोख पड़ता है। क्लृप्तावादो कवियों को दृष्टि से भी जिस प्रकार राष्ट्रिय स्तर पर सारे धर्म, वर्ण, जाति और रक्तभेद मिट जाते हैं, उसी प्रकार नवमानवतावाद के परिवेश में तथाकथित राष्ट्रियता भी विश्व को एक उकाई के रूप में पर्यवसित हो जाती है। प्रत्येक देश को संघर्षरहित राष्ट्रियता कम इस लक्ष्य को प्राप्ति में सहायक होगी। इस राष्ट्रिय परिवेश में भौगोलिक, धार्मिक, जातीय संकोचोंतर अपनी सोमित मनोवृत्ति को दूर

कर एक विश्व के रूप में सम्मिलित होकर ऐसी राष्ट्रियता का स्वरूप निर्मित करेंगे, जिसमें विचारों को उदात्त भूमिका के द्वारा तथा मनुष्य के प्रति कल्याण कामना को गहराई और उसको आन्तरिक एकता के प्रति निष्ठा के द्वारा संघर्ष संघर्ष को संभावना हो न रहेंगे । अपनी अर्थात् विशेषता में विश्वव्यापी स्तर पर राष्ट्रियता को यह कल्पना कथावाद को एक आकर्षक भविष्योन्मुखी निर्मिति कहो जायेगी ।

जहाँ कथावादो कवि अपने परिवेश को यथार्थ अपूर्णताओं तथा उनसे उत्पन्न विकृतियों का सामना करते हुए उन पर विजय प्राप्त नहीं कर पाता और कुछ समय के लिए कल्पनालोक में एकांत विश्राम को कामना करता है वहाँ ऐसा लगता है कि वह राष्ट्रिय और अन्तर्राष्ट्रिय दोनों सम्बन्धों से कटकर नितान्त वैयक्तिक एवं असामाजिक रूप में पलायन कर रहा है किन्तु वास्तव में वह उसके असंतोष को ही अभिव्यक्ति लगती है । यह विश्राम कामना स्थायी न होकर क्षणिक हो दिवाई देती है । समग्र रूप से कथावादो काव्य विरति और पलायन का काव्य नहीं है । प्रगतिवाद के प्रभाव के बाद कतिपय कथावादो कवियों द्वारा जो साहित्य लिखा गया उसमें ऐसे विश्राम का स्वर स्वतः विलुप्त हो गया है ।

सं० १

अध्याय ६-कला

कला

हायावा दो कवियों की कला-सम्बन्धो विचारधारा को विश्लेषित करने के पूर्व तत्सम्बन्धो पृष्ठभूमि पर दृष्टिपात करें तो कहा जा सकता है कि शुरू से ही मानव के निमित्त कला ने उसके चतुर्दिक वातावरण को अलंकृत करने के लिए एक मार्ग प्रशस्त किया था, जिससे या तो उसकी अनुभूति परितुष्ट होती थी अथवा उसे अपने वैयक्तिक भयों पर जोत को भावना उपलब्ध होती थी^१ पर इसमें निहित तत्त्वों के परिप्रेक्ष्य में कला की स्थिति मनुष्य के सौन्दर्य, राग, सत्य, प्रज्ञा एवं सदाशयता को और उन्मुख स्वाभाविक आवेग के कारण है।^२ कला सदैव मानव संस्कृति का एक अविभाज्य अंग रही है।^३

संस्कृति के विकास के साथ ही कला संबंधो विचारधारा में भी विकास, परिष्कार होता गया। इस शब्द का प्रयोग प्राचीन भारतीय ग्रंथों में (ऋग्वेद, अथर्ववेद, शतपथ-ब्रह्मण, तैत्तिरीय संहिता, महाभारत, भागवत, कथा-सरित्सागर, हितोपदेश आदि में)^४ चारुशिल्प, कारुशिल्प के अर्थ में प्रयुक्त किया गया है।

पाँचात्य और पाश्चात्य में कला को पहले विशेष कौशल से समुत्पन्न कार्य के रूप में ही देखा गया। उसका स्वाभाविक जीवन के अभिव्यक्तिकरण से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं था। 'शुक्रनोति' को चाँसठ और 'प्रबंधकोश' को बहत्तर क्लारं, कश्मोरो पण्डित दामेन्द्र को २०८ प्रमुख कलाओं तथा भर्तृहरि के प्रसिद्ध श्लोक 'साहित्य संगीत कला विहो नः' में कला की विशिष्ट स्थिति इस बात का संकेत करती है कि कला अपने आप में जीवन को प्रयत्नसाध्य कुशल अभिव्यक्ति हो रही है। इसी प्रकार प्राचीन लैटिन में 'आर्से' का अर्थ हो कारीगरी है। बाद में इसका अर्थ 'शास्त्र' हो गया। जैसे व्याकरण या ज्योतिष।^५ सत्रहवीं शती में कला के सौंदर्यभावना के विकास के साथ ही उसपर से परम्परागत शास्त्रीय भावना छूती सो दोख पड़ती है। इसके अनन्तर अठारहवीं शती में कला को दो भागों में वर्गीकृत किया गया -- उपयोगी कला और ललित कला। कदाचित् यह कला कला के लिए

१- The Arts and Man, P.479

२- Indian Aesthetics, P. 4

३- भारतीय कला के पदचिह्न, पृ० १७७

४- कला, पृ० ६

५- साहित्य चिन्तन, पृ० १६

की प्रतिक्रिया थी । कला को नितान्त उपयोगितावादी प्रतिक्रिया होने के कारण वह सौन्दर्य भावना से उत्तरोत्तर सन्न सम्बन्धित होती गयी । पर उन्नीसवीं शती में जब कला के उद्देश्य को व्यवसाय से सम्बन्धित किया गया तो पुनः कला विचारकों ने उसके उद्देश्य को सुरक्षित रखते हुए 'कला कला के लिए' का हो समर्थन किया ।

साहित्य के इतिहास के आधार पर कला को प्रकृति एवं उसके अर्थविस्तार को विस्तारित किया जाय तो कहा जा सकता है कि प्रारम्भ में कला को प्रकृत ओजस्वी प्रकृति अपने सहज रूप में थी । उस समय कला का रूप अपरिष्कृत-सा था । मध्यकाल में यह अपरिष्कृत रूप प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से भक्ति से सम्बन्धित होने के कारण काफी परिष्कृत हो गया क्योंकि धार्मिक भावना से प्रभावित होने के कारण कला में सौम्य, उदात्त, संयत और अन्य दूसरे मूल्यों को पौराणिक प्रतीकों से संबंध संबंधित कर उसे अधिक रसमय बनाया गया । आधुनिक काल में कला को दृष्टि में पर्याप्त परिवर्तन हुआ । कला संबंधी दृष्टिकोण पहले नितान्त आदर्शवादो था । पर विज्ञान की नवीन उपलब्धियों के कारण उसमें यथार्थ भावना का उदय हुआ । विज्ञान ने कला को अभिव्यक्ति के लिए उपकरण, विस्तार के लिए नई दिशाएं, प्रयोग के लिए क्षेत्र, नवीन रूपों के विकास के लिए आवश्यक साहस और स्वतंत्रता, अभिव्यक्ति के लिए मानवतावादी दृष्टि और मंगल की भावना आदि देकर नए युग का सूत्रपात किया । कला संबंधी दृष्टिकोण रस से हट कर वस्तु में निहित वास्तविकता और जिज्ञासा से सम्बन्धित हुआ । वास्तविकता से अधिक संबंधित होने के कारण आधुनिक कला की प्रकृति व्यंग्यात्मकता, प्रतीकात्मकता, सांकेतिकता, एवं अहंतात्मकता की ओर विकसित हुई है, जोकि स्थूल से सूक्ष्म के विकास की ओरतक है । जहां तक कलावादी कवियों की कला सम्बन्धी धारणा का प्रश्न है, उन्हें क्रमशः देखना ही अभीष्ट होगा ।

प्रसाद

संस्कृति सौंदर्यबोध के विकसित होने की मौलिक चेष्टा है^६ और यह मौलिक चेष्टा कला से भी प्रमुख रूप से सम्बन्धित है । जहां तक कला के प्रसाद की कला विषयक धारणा का प्रश्न है - उनके अनुसार 'काव्य और कला के दृष्टिकोण से कला को विवेचना में प्रथम

विवारणीय उसका वर्गीकरण हो गया है और उसके लिए संभवतः हेल के अनुकरण पर काव्य का वर्गीकरण कला के अन्तर्गत किया जाने लगा है ।^७ प्रभाव रूप में इस युग की ज्ञान-सम्बन्धिनी का व्यापक प्रभुत्व क्रियात्मक रूप में दिखाई देने लगा है, किन्तु साथ ही साथ ऐसी विवेचनाओं में प्रतिक्रिया के रूप में भारतीयता की भी दुहाई सुनी जाती है । परिणाम में मिश्रित विचारों के कारण हमारे विचारधारा अव्यवस्था के दल-दल में पड़ी रह जाती है ।^८ यह स्थिति प्रमात्मक कही जा सकती है ।

जहाँ तक काव्य और कला का संबंध है काव्य को गणना विद्या में थी और कलाओं का वर्गीकरण उपविद्या में था । कलाओं का कामसूत्र में जो विवरण मिलता है, उसमें संगीत हर्ष और चित्र तथा अनेक प्रकार को ललित कलाओं के साथ-साथ काव्य समस्या-पूरण भी एक कला है, किन्तु वह समस्यापूर्ति (श्लोकस्य समस्यापूर्णम् क्रोडार्थम् वादार्थम् च) कौतुक और वाद-विवाद के काँशल के लिए होते थे । साहित्य में वह एक साधारण शैली का काँशल मात्र समझी जाती थी । कला से जो अर्थात् पाश्चात्य विचारों में लिया जाता है, वैसा भारतीय दृष्टिकोण में नहीं ।

हिन्दो में आलोचना कला के नाम से आरम्भ होती है और साधारणतः हेल के मतानुसार मूर्त्ति और अमूर्त्ति विभागों के द्वारा कलाओं में लघुत्व और महत्त्व समझा जाता है ।^{१०} कला के वर्गीकरण के संबंध में पाश्चात्य वर्गीकरण में भी मतभेद दिखाई पड़ता है । प्राचीन काल में ग्रीस का दार्शनिक प्लेटो कविता को संगीत के अन्तर्गत वर्णन करता है, किन्तु वर्तमान विचारधारा मूर्त्ति और अमूर्त्ति कलाओं का भेद करते हुए च भी कविता को अमूर्त्ति संगीत-कला से ऊँचा स्थान देती है । कला के इस तरह विभाग करने वालों का कहना है कि मानव-सौंदर्य-बोध को सत्ता का निदर्शन तार्तम्ब के द्वारा दो भागों में किया जा सकता है । एक स्थूल और बाह्य तथा भौतिक पदार्थों के आधार पर ग्रथित होने के कारण निम्नकोटि की, मूर्त्ति होती है । जिसका वाच्य प्रत्यक्ष हो सके, वह मूर्त्ति है । गृह-निर्माण विद्या, मूर्त्तिकला और चित्राकरो ये कला के मूर्त्ति विभाग हैं और क्रमशः अपनी कोटि में हो सूक्ष्म होते-होते अपना श्रेणी-विभाग करती हैं ।^{११} प्रसाद को धारणा है कि संगीत-कला

७-काव्य और कला तथा अन्य निबंध, पृ० २७

८- वही, पृ० २७

९- वही, पृ० ३१

१०-काव्य और कला तथा अन्य निबंध, पृ० ३१

११- वही, पृ० ३२

और कविता अमूर्त कलाएं हैं। संगीत-कला नादात्मक है और कविता उससे उच्च कोटि की अमूर्त कला है। काव्य-कला को अमूर्त मानने में जो मनोवृत्ति दिखलाई देती है वह महत्त्व उसको परम्परा के कारण है। यों तो साहित्य-कला उन्हीं तर्कों के आधार पर मूर्त भी मानो जा सकती है, क्योंकि साहित्य-कला अपने वर्णमालाओं के द्वारा प्रत्यक्ष मूर्तिमत् तो है। १२

वर्गीकरण की दृष्टि से कला को भारतीय दृष्टि में उपविधा मानने का जो प्रश्न आता है, उससे यह प्रकट होता है कि यह विज्ञान से अधिक संबंधित है। उसको रेखाएं निश्चित सिद्धान्त तक पहुंचा देती हैं। संभवतः इसीलिए काव्य-समस्या-पूरण इत्यादि भी कृदशास्त्र और पिंगल के ~~चिन्मय~~ के ~~दम्भ~~ नियमों के द्वारा बनने के कारण उपविधा-कला के अन्तर्गत माना गया है। कृदशास्त्र काव्योपजोवी-कला का शास्त्र है। इसलिये यह भी विज्ञान का अथवा शास्त्रीय विषय है। वास्तुनिर्माण, मूर्ति और चित्र शास्त्रीय दृष्टि से शिल्प कहे जाते हैं और इन सब को विशेषता भिन्न-भिन्न होने पर भी ये सब एक ही वर्ग की वस्तुएं हैं। १३

पर यदि विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण से देखें तो स्थिति और भी स्पष्ट हो जाती है। कोई कह सकता है कि अलंकार, वक्रोक्ति, रोति और कथानक इत्यादि में कला की सत्ता मान लेनी चाहिए, किन्तु यह सब समय-समय की मान्यताएं और धारणाएं हैं। प्रसिद्धि का किसी कौशल-विशेष पर कभी अधिक फुकाव हुआ होगा। इसी अभिव्यक्ति के वाह्य रूप को कला के नाम से काव्य में समाहित करने को साहित्य में प्रथा-सी चल पड़ी है।

प्रसाद : निष्कर्ष

१- कला संस्कृति का महत्वपूर्ण अंग है।

२- लेख के प्रभाव में काव्य का वर्गीकरण कला के अन्तर्गत किया जाने लगा है।

३- कला का अर्थ पाश्चात्य-पार्वत्य विचारधारा में भिन्न है।

१२- कलम काव्य और कला तथा अन्य निबंध, पृ० ३३

१३- वही, पृ० ३६

४- कला का दो वर्गीकरण किया जा सकता है :

(क) मूर्त्ति, वाह्य तथा भौतिक (गृह निर्माण, चित्र)

(ख) अमूर्त्ति (संगीत, कविता)

५- साहित्य कला को पूर्वोक्त कला भी माना जा सकता है क्योंकि वह अपनी वर्णमालाओं के द्वारा प्रत्यक्ष मूर्तिमती है ।

पंत

--

आज साहित्य में इस प्रकार के अनेक प्रश्न मन में उठने लगे हैं कि 'कला कला के लिए अथवा जीवन के लिए, कला प्रचार के लिए या आत्माभिव्यक्ति के लिए अथवा कला स्वातंत्र्य: सुखाय या बहुजनहिताय के लिए । इस प्रकार के सभी प्रश्नों के मूल में एक ही भावना या प्रेरणा काम कर रही है और वह है व्यक्ति और समाज के बीच बढ़ते हुए विरोध को मिटाना अथवा वैयक्तिक तथा सामाजिक संघर्षों के बीच सामंजस्य स्थापित करना ।^{१४} आज मानव जेतना के सभी स्तरों में अन्तर्विरोध के चिह्न दिखाई दे रहे हैं और चाहे वस्तुवादी दृष्टिकोण से देखा जाय अथवा आदर्शवादी विचारों के कोण से, आज मनुष्य के मन तथा जीवन के स्तरों में परस्पर विरोधी शक्तियाँ आधिपत्य जमाये हुई हैं और हमारे साहित्यिक प्रकारों 'कला कला के लिए या जीवन के लिए, अथवा कला स्वातंत्र्य: सुखाय या बहुजनहिताय आदि भी हमारे युग के इसी विरोधाभास को हमारे सामने उपस्थित कर उसका समाधान मांग रही हैं ।^{१५}

कवि की विचारधारा इस बात को पुष्टि करती है कि जीवन-रहस्य के द्वार खल जाने पर हमें अनुभव होगा कि जीवन स्वयं एक विराट् कला तथा कलाकार है और एक महान् कलाकार की दृष्टि में कला कला के लिए होने पर भी जीवनोपयोगी हो बनी रहेगी और कला जीवन के लिए होते हुए भी कलात्मक अथवा कला क के लिए रहेगी । इसी प्रकार कुछ और गंभीरतापूर्वक विचार करने से हमारे भीतर यह बात भी स्पष्ट हो जायगी कि कला द्वारा आत्माभिव्यक्ति भी सार्वजनिक तथा लोकोपयोगी हो सकती है । लोक कला की परिणति भी आत्म-प्रकटीकरण अथवा आत्माभिव्यक्ति

१४- गद्य-पथ (कला का प्रयोजन), पृ० १४१

१५- वही, पृष्ठ १४२

में हो सकते हैं । १६

काव्य साहित्य में पंत ने कला के सम्बन्ध में ताज को कला कृति को --- 'मृत्यु का ऐसा अमर अपार्थिव पूजन, जब विच्छा विषाण्ण निर्जोव पड़ा हो जा का जोवन संग सौध में हो शृंगारमरण का शोभन, नग्न नुधातुर बास विहोन रहें जोवित बह जन ?' १७ संबोधित किया । कला के प्रति उनको यह दृष्टि 'सौन्दर्य कला' १८ शोषक कविता से नितान्त भिन्न कही जा सकती है और यही बात 'कला के प्रति' १९ के लिए भी कही जा सकती है क्योंकि दोनों में ही कवि का कला के निमित्त नितान्त स्थूल उपयोगितावादो दृष्टिकोण नहीं मिलता जो कि ताज में प्रत्यक्ष रूप से स्थित है । पर वाणी तक आते-आते उसको विचारधारा में पुनः परिवर्तन आया और वह 'शब्द शिल्प से कला न साधो, मन के मूल्यों में मत बांधो, जोवन क्रुद्धा से आराधो' २० को स्वीकार करने लगता है ।

कवि ने 'किसी कलाकृति के लिए तीन गुण अनिवार्य माना -- 'सौन्दर्य बोध, व्यापक गम्भीर अनुभूति और उपयोगो सत्य । २१

उपर्युक्त तीनों को दृष्टिगत कर उन्होंने कहा कि 'आलोचकों का कहना है कि मेरी चर की कृतियों में कला का अभाव रहा है । विचार और कला को तुलना में इस युग में विचारों को प्राधान्य मिलना चाहिए । जिस युग में विचार (आइडिया) का स्वरूप परिपक्व और स्पष्ट हो जाता है उस युग में कला का अधिक प्रयोग किया जा सकता है । २२ उन्होंने यह भी स्वीकार किया कि अशान्त, संदिग्ध, पराजित एवं असिद्ध कलाकार को विचारों और भावनाओं को अभिव्यक्ति के अनुकूल कला का यथाचित एवं यथासंभव प्रयोग करना चाहिए । अपनी युग परिस्थितियों से प्रभावित होकर वे उपयोगितावाद को प्रमुख स्थान देते हैं । पर उनके अनुसार सोने को सुगंधित करने की चेष्टा स्वप्नकार को अवश्य करनी चाहिए । २३ इस तरह पंत की कला विषयक दृष्टि उपयोगितावाद को ही अधिक प्रश्रय देती है ।

१६- गद्य-पथ, पृ० १४६

१७- पल्लविनी, पृ० २३२

१८- ग्राम्या, पृ० ७६

१९- वही, पृ० ८१

२०- वाणी, पृ० ३६


२१- शिल्प और दर्शन, पृ० २०८

२२- आधुनिक कवि सुमित्रानन्दन पंत, पृ० ३६

२३- वही, पृ० ४०

पंत : निष्कर्ष

- १- कला को उपयोगिता परक दृष्टि जोवनोपयोगी, लोकोपयोगी है ।
- २- घोर उपयोगितावादी दृष्टि भी कालान्तर में जीवन का मूल्य श्रद्धा से आंकने लगती है ।
- ३- कला के तीन गुण हैं :

- 
- (१) सौन्दर्य बोध
 - (२) व्यापक गंभीर अनुभूति
 - (३) उपयोगी सत्य

निराला

निराला कला को पूर्णता के अर्थ में ग्रहण करते हैं ।^{२४} उनके अनुसार केवल वर्ण, शब्द, छन्द, अनुप्रास, रस, अलंकार या ध्वनि को सुन्दरता नहीं किन्तु इन सभी से सम्बद्ध सौन्दर्य की पूर्ण सोमा है^{२५} जिसे कला से सम्बन्धित किया जा सकता है । उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि उनको पद्यात्मक छोटी रचनाएं (Lyrics) और गीत (Songs) में भी कला विषयक दृष्टि अपने संपूर्ण रूप में हो उपस्थित हुई है, खंड रूप में नहीं ।^{२६} यही कारण है कि यदि उनको कविताओं पर कला के दृष्टिकोण से विचार किया जाय तो खंडशः विश्लेषण करके उसे किसी एकांगी दृष्टिकोण से नहीं देखा जा सकता ।

निराला काव्य शिल्प को कला को उपलब्ध तक पहुंचने का मात्र साधन समझते हैं । उनके दृष्टिकोण से यदि कला को ही केन्द्र बिन्दु बनाया जाय तो उसे शिल्प की संज्ञा दी जा सकती है । पर यह ध्यान देने की बात है कि कला को सार्थकता मात्र 'वर्ण चमत्कार'^{२७} से नहीं आ सकती । भले ही एक-एक शब्द... ध्वनिमय साकार^{२८} करने का सार्थक प्रयत्न हो क्यों न किया जाय । वस्तुतः इसके लिए वाह्य और आन्तरिक परिष्कार दोनों अनिवार्य हैं ।

२४- प्रबन्ध प्रतिभा, पृ० २७६

२७- गीतिका, पृ० ६२

२५- वही, पृ० २७२

२८- वही, पृ० ६२

२६- वही, पृ० २८४

निराला : निष्कर्ष

- १- सौन्दर्यपूर्ण परिणति हो कला है ।
- २- काव्य शिल्प के माध्यम से कला को खोज है ।
- ३- काव्य में कला को सार्थकता मात्र वर्ण चमत्कार से नहीं आ सकती ।
- ४- भाव और कला पक्ष दोनों ही कलात्मक उपलब्धि के लिए आवश्यक हैं ।

महादेवी

महादेवी वर्मा साहित्य के आधार पर कला सम्बन्धों धारणा के स्पष्टीकरण के निमित्त उनको विचारधारा का विश्लेषण किया जाय तो यह कहा जा सकता है कि 'बहिर्जात' से अन्तर्जात तक फैले और ज्ञान तथा भाव क्षेत्र में समान रूप से व्याप्त सत्य को सहज अभिव्यक्ति के लिए माध्यम खोजते-खोजते ही मनुष्य ने काव्य और कलाओं का आविष्कार कर लिया होगा ।^{२६} इसके उद्देश्य के सम्बन्ध में उन्होंने स्पष्ट किया है कि 'काव्य कला का सत्य जीवन को परिधि में सौन्दर्य के माध्यम द्वारा व्यक्त अव्यक्त सत्य है ।'^{३०} और इस सत्य को प्राप्त के लिए काव्य और कलाएं जिस सौन्दर्य का सहारा लेते हैं वह जीवन को पूर्णतया अभिव्यक्ति पर आश्रित है, केवल बाह्य रूपरेखा पर नहीं ।^{३१} 'जब तक हमारे सूक्ष्म अन्तर्जात का बाह्य जीवन में पग-पग पर उपयोग होता रहेगा, तब तक कला का सूक्ष्म उपयोग सम्बन्धी विवाद भी विशेष महत्व नहीं रख सकता ।'^{३२} जहाँ तक काव्य तथा अन्य ललित कलाओं का सम्बन्ध है, वे उपयोग को उस उन्नत भूमि पर स्थायी हो पाती हैं, जहाँ उपयोग सामान्य रह सके ।^{३३} वहाँ यह जीवन को विविधता समेटती हुई हमें आगे बढ़ती है ।^{३४}

२६- साहित्यकार की वास्था तथा अन्य निबंध, पृ० २२

३०- वही, पृ० ३४

३१- वही, पृ० ३४

३२- वही, पृ० ३६

३३- वही, पृ० ४०

३४- वही, पृ० ४२

कला सृष्टि ने सत्य पर सुन्दर ताना-बाना बुनने के लिए स्थूल-सूक्ष्म सभी विषयों को अपना उपकरण बनाया । 'इसो से काव्य में कलात्मक उत्कर्ष' एक ऐसी सोमा तक पहुँच गया जहाँ से वह ज्ञान को भी सहायता दे सके^{३५} अर्थात् दृष्टिकोण से कला शब्द में पूर्णत्व का बोध होता है । ऐसे कोई भी वस्तु अपनी अन्तिम स्थिति में जितनी विशेष है आरम्भ में उतनी ही सामान्य दोख पड़ती है क्योंकि उसके पीछे स्थूल ज्ञात का अस्तित्व, जीवन की स्थिति, अभाव की अनुमति, पूर्ति का आदर्श, उपकरणों की खोज, एकत्रीकरण की कुशलता^{३६} आदि चीजें रहती हैं । यह ललित हो या... उपयोगी उन दोनों की स्थिति जीवन के बाहर संभव नहीं ।^{३७} इसलिए भी कि 'अन्तर और बाह्य ज्ञात के ज्ञान और भाव ज्ञात के व्यापक सत्य की अभिव्यक्ति का सहज माध्यम अन्वेषण से ही मनुष्य ने काव्य और कलाओं का आविष्कार'^{३८} किया और 'जीवन... के क्षेत्र में उनके द्वारा... (पर्याप्त) परिष्कार हुआ'^{३९} इसे उपेक्षित नहीं किया जा सकता ।

जहाँ तक कला से युग, धर्म, संस्कृति और जीवन का सम्बन्ध है -- 'आज का बुद्धिवादी युग चाहता है कि कवि बिना अपनी भावना का रंग चढ़ाये यथार्थ का चित्र दे परन्तु इस यथार्थ का कला में स्थान नहीं क्योंकि वह जीवन के किसी भी रूप से हमारा रागात्मक सम्बन्ध नहीं स्थापित कर सकता'^{४०} वस्तुतः यह यथार्थ बिना वैयक्तिक भावना की प्रतिक्रिया के प्रकट नहीं हो सकता । जहाँ तक संस्कृति और धर्म का प्रश्न है -- 'हमारी संस्कृति ने धर्म और कला का ऐसा ग्रन्थि बन्धन किया था जो कि जीवन से अधिक मृत्यु में दृढ़ होता गया ।'^{४१} पर आधुनिक युग में 'व्यष्टि और समष्टि में समान रूप से व्याप्त जीवन के हर्ष-शोक, आशा-निराशा, सुख दुःख आदि की संख्यातोत विविधता को स्वोक्ति देने हो के लिए कला-सृजन होता है ।'^{४२}

३५-दीपशिला, पृ० ३

४१-साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबंध, पृ० ४६

३६-वही, पृ० ३

४२- दीपशिला, पृ० ७

३७-वही, पृ० ३

३८-वही, पृ० २

३९-साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबंध, पृ० ७०

४०-आधुनिक कवि, महादेवी, पृ० १४

महादेवो : निष्कर्ष

- १- कला सत्य और सहज अभिव्यक्ति का माध्यम है ।
- २- यह जीवन में अखण्ड सत्य को बोज करता है ।
- ३- कला में उपयोगिता परक दृष्टि आवश्यक है ।
- ४- कला काव्य में इस स्तर तक पहुँच गई कि ज्ञान को भी सहायता दे सके, क्योंकि वह जीवन के परिष्कार का साधन है ।
- ५- कला में भावना का रंग आवश्यक है । मात्र यथार्थ को नग्नता ग्राह्य नहीं ।
- ६- भारतीय संस्कृति में धर्म और कला का ग्रन्थि बन्धन है । इसका कारण जीवन को विविधता के साथ कला-सृजन के नैकट्य संबंध की धारणा है ।

रामकुमार

रामकुमार वर्मा के अनुसार 'अनुभूति हो कला बन जाती है और यही कला जीवन में राग की सृष्टि करती है ।' ४३ यह अपने आप में जीवन को प्रयत्न साध्य अभिव्यक्ति^{४४} की भी कहो जा सकते हैं ।

यदि ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखा जाय तो 'पूर्व और पश्चिम दोनों ही की दृष्टियाँ ने 'कला' को पहले विशेष कांक्षित से समुत्पन्न कार्य के रूप में ही देखा, उसका स्वाभाविक जीवन के अभिव्यक्तिकरण से विशेष सम्बन्ध नहीं था ।' ४५ पर 'सत्रहवीं शताब्दी में जब सौन्दर्य-भावना और सौन्दर्य-रहस्य का विकास हुआ तब कला पर सै शास्त्र का आवरण हटता हुआ दिखाई पड़ा । अठारहवीं शताब्दी ने 'कला' की विशिष्टता स्थापित की और उन्नीसवीं शताब्दी में 'कला कला के लिए' सिद्धान्त प्रचारित हुआ, तो 'उपयोगी कला' और 'ललित कला' के बीच एक विभाजक रेखा खींची गई । इस भाँति कला का सम्बन्ध क्रमशः सौन्दर्य-भावना के समीप आता गया और वह धीरे-धीरे एकमात्र ललित भाव-मूलक ही निर्धारित हुआ । कला के विकास में जब से 'उपयोग' की भावना का आधिपत्य हुआ है, तभी से कला को सौन्दर्य-भावना ने विद्रोह किया है । उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में जब व्यवसाय के लिए

४३- साहित्य शास्त्र, पृ० ३३

४५-साहित्य चिन्तन, पृ० १६

४४- वही, पृ० ३३

कला का प्रयोग होने लगा तथा 'कला कला के लिए' का सिद्धान्त (पुनः) वायु-मण्डल में गुंजा और यह समझा गया कि कला का अस्तित्व केवल अपने लिए हो है । ४६

कवि कला के निमित्त सुन्दरता वाह्य और अंतरंग दोनों हो दृष्टियों से आवश्यक मानता है । ४७ साँदर्य के आश्रय से कला जीवन का मूल्यांकन करने में समर्थ होती है । दूसरी ओर जीवन भी नए-नए मानदण्डों को लेकर कला को कोटियाँ निर्धारित करता है । इस भाँति जीवन और कला का अन्यायान्तरित सम्बन्ध है, लेकिन शर्त यहो है कि न तो जीवन अस्वाभाविक हो सके और न कला में हो कृत्रिमता का कुत्सित कोट प्रवेश करे । ४८ जीवन अपने पूर्ण अभिव्यक्ति के लिए कला को अपना माध्यम बनाना चाहता है, ४९ और 'अपनी ललित अनुभूतियों' के लिए कला को हो उचित कसाँटी समझने लगा है । ५० यहो कारण है कि कवि ने 'कला को सृष्टि जीवन के मनोविज्ञान में ही देखो है, और इस भाँति कला-क्षेत्र अत्यधिक व्यापक हो गया है । उसको दृष्टि में चाहे कला किसी माध्यम से प्रकट हो या न हो, जीवन का मनोविज्ञान हो कला का सर्वप्रथम माध्यम है । ५१

रामकुमारः निष्कर्ष

- १- पूर्व और पश्चिम के देशों में कला पहले कौशल के हो और में प्रयुक्त हुआ ।
- २- कला को उपयोगिता परक भावना से सम्बन्धित करने पर साँदर्य भावना में पर्याप्त अन्तर आ गया ।
- ३- कला में साँदर्य वाह्य और आंतरिक दोनों हो दृष्टियों से आवश्यक है ।
- ४- कला जीवन को पूर्ण अभिव्यक्ति का माध्यम है और इसका विस्तार जीवन के मनोविज्ञान से प्रभावित है ।

समग्र निष्कर्ष

छायावादी कवियों ने कला को संस्कृति का एक महत्वपूर्ण अंग माना । उनकी दृष्टि में देश को संस्कृति के उत्तरोत्तर विकास के साथ हो कला के दृष्टिकोण में भी

४६- साहित्य चिन्तन, पृ० १६

४७- वही, पृ० १६

४८- वही, पृ० २०

४९-साहित्य चिन्तन, पृ० २०

५०- वही, पृ० २०

५१- वही, पृ० २३

परिष्कार होता है, यह सत्य और सहज अभिव्यक्ति का माध्यम है, साथ ही जीवन में अखण्ड सत्य को खोज करता है। जहाँ तक कला को परिभाषा का प्रश्न है उन्होंने सौन्दर्य पूर्ण परिणति को ही कला माना है। काव्य शिल्प के माध्यम से कला को खोज है और काव्य में कला की सार्थकता मात्र वर्णों बल चमत्कार से नहीं आ सकती, क्योंकि कला के तीन गुण हैं -- १- सौन्दर्य बोध, २- व्यापक गम्भीर अनुभूति और ३- उपयोगी सत्य। इस कला को शब्दगत सार्थकता के निमित्त इन तीनों की स्थिति आवश्यक है। कला काव्य में इस ऊँचे स्तर पर पहुँच जाती है जहाँ ज्ञान को भी सहायता दे सके क्योंकि यह जीवन के परिष्कार का साधन है।

आलोच्य कवियों ने कला को जीवन को उपयोगिता परक दृष्टि से अलग नहीं देखा। वरन् उन्होंने कला और जीवन को अभिन्न रूप से सम्बन्धित करते हुए स्वयं जीवन को ही एक विराट कला तथा कलाकार माना। उनकी दृष्टि में कला की उपयोगिता जीवन परक होने के साथ ही लोकोपयोगी भी है। यहाँ कला को मूल मूल दृष्टि व्यक्ति और समाज पर केन्द्रित होने से कला को अनुकरण, अभिव्यक्ति, भावनाओं को दूसरों पर प्रतिष्ठित करने का साधन, सौन्दर्य साधना तथा अन्य दूसरी परिभाषाओं को भी अपने अर्थविस्तार में समेट लेती है क्योंकि उसमें सौन्दर्यवादी दृष्टि भी निहित है।

भूमिका में इसका संकेत किया जा चुका है कि पूर्व और पश्चिम के देशों में कला पलने काँशल के हो अर्थ में प्रयुक्त हुआ। उसका सम्बन्ध सहज जीवन को अभिव्यक्ति से विशेष सम्बन्धित नहीं था। पर कालान्तर में यह भेद दोनों में स्पष्ट होने लगता है। इस दृष्टि से भारतीय परिवेश में जो कला समीक्षा हुई है उसका सम्बन्ध कला के व्यावहारिक पक्ष से हो विशेष रूप से सम्बन्धित कहा जा सकता है जबकि मरू-पाश्चात्य दृष्टिकोण अपेक्षाकृत ऐसा कम रहा है। साथ ही कला सम्बन्धी उदारवादी दृष्टिकोण पाश्चात्य की अपेक्षा पार्वीत्य में कम मिलता है। कतिपय पाश्चात्य विचारकों ने कला को धर्म से भी ऊँचा स्थान दिया पर यह बात पार्वीत्य विचारकों में देखने को नहीं मिलती। भारतीय दृष्टिकोण से धर्म ही सभी मूल्यों का मापदण्ड था। पर वैज्ञानिक उपलब्धियों और पाश्चात्य विचारधारा में भी पर्याप्त अन्तर आया यह बात आलोच्य विषय के छायावादी कवियों को कला विषयक धारणा के आधार पर कही जा सकती है।

अब तक कला और उसकी उपयोगिता के सम्बन्ध में कला-कला के लिए, जीवन के लिए, आत्मानुभूति के लिए और सृजनात्मक वृत्ति को परितृप्ति के लिए ही उसके प्रयोजन माने जाते थे । क्लायवादी कवियों ने उपर्युक्त सभी उपयोगितावादी विचार-धारा को कला से सम्बन्धित किया, इसके कारण तत्सम्बन्धित सौन्दर्य भावना में भी पर्याप्त अन्तर आ गया है जिसमें आन्तरिक और बाह्य सौन्दर्य अनिवार्य है ।

ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में कला सम्बन्धों भारतीय दृष्टिकोण धर्म और कला से अनिवार्य रूप से सम्बन्धित दोष पड़ता है । क्लायवादी कवियों के अनुसार इसका कारण कला और जीवन की विविधता के साथ कला सृजन के नैकट्य सम्बन्ध को धारणा है । यह जीवन की पूर्ण अभिव्यक्ति का माध्यम रहा है साथ ही इसका विस्तार जीवन के मनोविज्ञान से प्रभावित रहा है । पर क्लायवादी कवियों को कला विषयक दृष्टि मध्यकालीन कवियों की कला विषयक दृष्टि से पर्याप्त भिन्न दोष पड़तो है । उस समय कला धर्माश्रित और राज्याश्रित थी पर लोकाश्रित नहीं थी । लोक कला को कला को श्रेणों में स्थान नहीं था । राज्य ही संस्कृति का केन्द्र था । पराधीनता के युग में राजसत्ता से संघर्ष करने के निमित्त जनशक्ति जागरण ने लोक कला एवं लोक-साहित्य को प्रतिष्ठा दी । क्लायवादी कवियों को कला सम्बन्धों धारणा में पर-लोकवादी चिन्ता को जहाँ लोकवादी चिन्ता दोष पड़तो है । फलतः धर्म, सम्प्रदाय एवं बहुदेववादी रूप के प्रति एक उदासीनता और उनके स्थान पर तत्कालीन जीवन के राजनैतिक, धार्मिक, नैतिक एवं अन्य सामाजिक पक्ष प्रधान परिलक्षित होते हैं । आलोच्य विषय के क्लायवादी कवियों ने भी काव्य और कला का पर्याप्त विवेचन, विश्लेषण किया । उनके अनुसार भारतीय दृष्टिकोण से काव्य और कला को परस्पर सम्बन्धित करते हुए उसके दो विभाजन किए गए । काव्य का सम्बन्ध विद्या से था और अन्य कलाओं को गणना उपविद्या में की जाती थी । कदाचित् यही कारण था कि कामसूत्र में जो अनेक प्रकार की ललित कलाओं को गणना की गयी उसमें संगीत, चित्र तथा अन्य कलाओं के साथ काव्य समस्या पूर्ण को भी समाहित किया गया, क्योंकि समस्या पूर्ति -- कोतुक, वादविवाद और साधारण शैली काँशल से ही संबंधित की जाती थी । इसे कला इसलिए माना गया क्योंकि इस काव्य का सम्बन्ध हृन्द और पिंगल शास्त्र से धर्मिष्ठ रूप से सम्बन्धित था । इनके अनुसार हृन्दशास्त्र काव्यो-परीक्षी पञ्जीवी कला का शास्त्र होने से विज्ञान जथा शास्त्रीय विषय है । वस्तुतः

चित्रकला, मूर्तिकला और वास्तुनिर्माण कला भी शास्त्रीय दृष्टिकोण से शिल्प कहे जाते हैं । इनको विशेषता भिन्न-भिन्न होने पर भी ये एक ही वर्ग की वस्तुएं हैं, इसे छायावादो कवियों ने भी स्वीकार किया है । पर इन्होंने कवियों ने काव्य को समस्यापूर्ति, कौतुक, वादविवाद तथा शैली कांक्षित से अलग उसे जीवन से अधिक संबंधित किया क्योंकि काव्य उनको दृष्टि में जीवन की अभिव्यक्ति का एक सशक्त माध्यम है, मात्र मनोरंजन की वस्तु नहीं ।

आलोच्य कवियों ने भी कला को दो मुख्य वर्गों में विभाजित किया, अमूर्त और मूर्त । जिसमें अमूर्त को मूर्त की अपेक्षा उच्च कोटि का स्थान दिया गया । इन्होंने भी संगीत और कविता को अमूर्त और चित्र, मूर्ति आदि कलाओं को मूर्त की श्रेणी में रखा ।

छायावाद युग के राष्ट्रीय आन्दोलनों ने कला के रूप को प्रभावित किया साथ ही तत्कालीन अन्तर्राष्ट्रीय सम्पर्कों की वृद्धि से कला सम्बन्धी उपलब्धियों को खोज छायावादी कवियों की विशेषता कही जा सकती है । इनके अनुसार कला में भावना का रंग आवश्यक है मात्र यथार्थ की नग्नता इन्हें ग्राह्य नहीं । कदाचित् इसका एक कारण यह है कि उन्होंने यह स्वीकार किया है कि कालान्तर में धीरे उपयोगितावादो दृष्टि भी जीवन का मूल्य श्रद्धा से आंकने लगती है । अतः कला का भावना-मिश्रित यथार्थ रूप छायावादी कवियों की वैचारिक उपलब्धि कही जा सकेगी ।

खण्ड-१

अध्याय ७- प्रकृति

प्रकृति

छायावादी कवियों ने प्रयोग की दृष्टि से प्रकृति को अंग्रेजी के 'नेचर' शब्द का समानार्थी प्रयुक्त किया है। पर इसके विपरीत साधारण अर्थ में ये दोनों ही शब्द अपने विभिन्न अर्थों में भी प्रयुक्त होते हैं।^१ छायावादी कवियों की प्रकृति विषयक धारणा को विश्लेषित करने के पूर्व उसकी पीठिका पर विचार करना युक्तिसंगत होगा।

गीता के अध्याय ७ श्लोक चार में भारतीय दृष्टिकोण के अनुसार प्रकृति की व्याख्या इस प्रकार की गयी है —

भूमिरापो नलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥^२

अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, मन, बुद्धि और अहंकार वाह्य और अंतरजगत् (अनोजगत्) सब प्रकृति में सम्मिलित हैं और यह प्रकृति का वर्गीकरण भी सत्य-रज-तम तीन गुणों से आच्छादित है। परन्तु बोलबाल में प्रकृति मानव का प्रतिपदा है अर्थात् मानवैतर ही प्रकृति है — वह सम्पूर्ण परिवेश जिसमें मानव रहता है, जीता है, भोगता है और संस्कार ग्रहण करता है।^३

प्राचीनकाल में प्रकृति के प्रति मनुष्य का भाव आश्चर्यात्मक था। वह उसके रहस्यों से भयभीत भी था। लेकिन आदिम संस्कृति के आख्याताओं ने मानव के इस भाव को विशेष रूप से ही व्याख्यायित किया है और इसे धर्म का मूल स्रोत माना है। धार्मिक विश्वास से और देववाद का लोग इसी भय से प्रेरित होकर उसकी पूजा किया करते थे। लेकिन जैसे जैसे प्रकृति का रहस्य खुलता गया उसके प्रति आत्मीयता बढ़ती गयी। कालान्तर में इसका मानवीकरण

१. बुद्धिजीवी, भू-लोक या भूगोल, जगत्, संसार, अणि विश्व, आदि धर्म या स्वाभाविक विधान, स्वाभाविक जगत् का उपादान कारण, वह मूल शक्ति जिसने अनेक रूपात्मक जगत् का विकास किया है तथा जिसका रूप

(शेष अगले पृष्ठपर)

भी हो गया और वह आश्चर्य, पूजा या अज्ञा का भाव समत्व के स्तर पर बदल गया । प्राकृतिक शक्तियाँ में देवताओं की कल्पना उत्तरोत्तर मानवीयता से युक्त होती गयी और प्रकृति तथा मानव के बीच सम भाव आता गया । भय के स्थान पर परिचय और प्रियता का संचार हुआ ।

प्रकृति चेतना की विस्मृति स्थिति और जीव ब्रह्म पूर्ण चेतन के मध्य की स्थिति है । भारतीय दर्शन के अनुसार ब्रह्म की भावना और ईश्वर रूप प्रत्यक्ष हैं, प्रकृति की भावना भी इसी से प्रेरित है लेकिन उससे प्रकृति के रूप का अलग अस्तित्व नहीं है । मध्यकालीन (पाश्चात्य) सर्वेश्वरवाद, एकत्व और एकात्म की ब्रह्म भावना को प्रकृति में माध्यम रूप से देखते हुए उसमें ईश्वर भावना को समझने का प्रयास करता है । हम अपनी आँखों से ही प्रकृति को देखते हैं । ज्ञान और अनुभव में स्वयं की इच्छा शक्ति की सचेतन प्रेरणा ही प्रधान रहती है । यही कारण है कि अपनी मनः स्थिति के अनुसार प्रकृति को अपने सुख में सुखी और दुःख में दुःखी देखते हैं । यह अवश्य है कि प्रकृति के भावात्मक और वर्णनात्मक चित्रण एवं उसके बिम्ब स्पष्टीकरण में कल्पना का भी प्रमुख हाथ रहता है क्योंकि कल्पना के ही माध्यम से प्रकृति के रंग को मनः स्थिति के अनुसार और भी चटकीला करने में सहायता मिलती है ।

मानव प्रकृति को अपनी चेतना के आधार पर ही समझता है । इस कारण प्रकृति की समानान्तर स्थितियाँ में अपनी जीवन शक्ति का आरोप कवि के लिए सरल और स्वाभाविक है । कवि अपनी अभिव्यक्ति में प्रकृति के

(पिछले पृष्ठ का शेष)

दृश्यों में दृष्टिगोचर होता है ।

Author of created things, an intelligent being, the visible creation, native state, affection, constitution, root, birth

गतिशील और प्रवाहित रूपों को सजीव और संप्राण कर देता है ।^४

प्रकृति की दृष्टि से यद्यपि संस्कृत साहित्य में प्रकृति और उसके काव्य की परम्परा बहुत पुरानी है । पर यदि हिन्दी साहित्य के आदिकाल से अब तक के इतिहास को विश्लेषणात्मक दृष्टि से देखा जाय तो वीरगाथा काल और भक्ति काल के साथ रीतिकाल का दाय भी इसलिए नगण्य दीख पड़ता है, क्योंकि इस काल में प्रकृति के सूक्ष्म परिवर्तन के प्रमाण कुछ ही कवियों में प्राप्त होते हैं, अन्यथा उपर्युक्त काल का अधिकांश साहित्य प्रकृति को अपने काव्य में मात्र चमत्कार प्रदर्शन की पीठिका बनाना चाहता है ।

आधुनिक काल में पाश्चात्य साहित्य और बंगला साहित्य के संसर्ग में आने पर प्रकृति और काव्य विषयक दृष्टिकोण में पर्याप्त परिवर्तन हो गया और प्रकृति काव्य अपनी परम्परागत दृष्टिकोण से भिन्न एक नयी चेतना के रूप में अग्रसर होने लगा । इस नई चेतना ने प्रभावकारी रूप में वैदिक और संस्कृत से प्रेरणा पाई इसे नहीं भुलाया जा सकता, प्रभाव का यह रूप उसके बिम्ब और उपमाओं को स्पष्टतः देखा जा सकता है । प्रकृति सम्बन्धी अधिकांश बिम्ब और उपमायें अपनी प्रभाव की गहराई के कारण क्लृप्तावाद में भी उसी रूप में प्रयुक्त होने लगी ।

पर यदि क्रम से देखें तो भारतेन्दु युग में प्राकृतिक दृश्यों का प्रत्यक्षीकरण स्थूल व्यवसाय के रूप में देखने को मिलता है ।^५ द्विवेदी काल में भी प्रकृति वर्णन के प्रति बहुत कुछ इतिवृत्तात्मक और परिगणात्मक दृष्टिकोण देखने को मिलता है । आचार्य बहदुरप्रसाद-द्विवेदीरामचन्द्र शुक्ल की धारणा है कि इस काल में प्राकृतिक वर्णन की ओर हमारा काव्य कुछ अधिक अग्रसर हुआ पर प्रेम वहीं तक रहा जहाँ तक उसका सम्बन्ध मनुष्य के सुख-सौन्दर्य की भावना

४. प्रकृति और काव्य , पृ० ११२

५. माधुरी, ज्येष्ठ-आषाढ़ १९८० विक्रमी काव्य में प्राकृतिक दृश्यें ५०२

से है। प्रकृति के जिन सामान्य रूपों के बीच नर जीवन का विकास हुआ है, जिन रूपों से हम बराबर घिरे रहते आए हैं उसके प्रति वह राग या ममता व्यक्त न हुई जो चिर सहचरों के प्रति सम्भवतः हुआ करती है। प्रकृति के प्रायः वे ही चटकीले, भटकीले रूप लिये गए जो सजावट के काम के समझे गये।^६ पर भारतेन्दु और द्विवेदी काल के कवियों की अपेक्षा आलोच्य कवियों के प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण में पर्याप्त विस्तारमिलता है जिन्हें क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा।

प्रसाद

प्रसाद के प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण को यदि उनकी रचनाओं के आधार पर विश्लेषित करें तो कह सकते हैं कि उनकी प्रारम्भिक रचनाओं में प्रकृति और उसके सौन्दर्य के प्रति एक चमत्कृत करने वाला दृष्टिकोण मिलता है। स्वयं उन्हीं के शब्दों में—“प्रकृति-सौन्दर्य ईश्वरीय रचना का एक अद्भुत समूह है, अथवा उस बड़े शिल्पकार के शिल्प का एक छोटा-सा नमूना है, या उसी को अद्भुत रस की जन्मदात्री कहना चाहिए। सम्पूर्ण रूप से वर्णन करना तो मानो ईश्वर के गुण की समालोचना करना है।”^७ और “है प्रकृति देवी ! तुमको नमस्कार है, तुम्हारा स्वरूप अकथनीय है। द्वीप, महाद्वीप, प्रायद्वीप, समुद्र, नदी, पर्वत, नगर अथवा सम्पूर्ण जल-स्थल तुम्हारे उदर में हैं। उसमें स्थान विशेष में ईश्वरीय शिल्प, कौशल के साथ तुम्हारी मनोहारिणी कृपा अतीव सुन्दर दृष्टिकोण होती है। अगाध जल के तल में, समुद्र के गर्भ में, कैसी अद्भुत रचना, कैसा आश्चर्य ! अहा !”^८ यह सब तुम्हारी ही आश्चर्यजनक लीला है, इससे तुम्हारे अनन्त वर्ण-रंजित मनोहर रूप को देखकर कौन आश्चर्य बकित नहीं हो जाता ?”^९

प्रकृति के प्रति यह आश्चर्यात्मक रूप प्रायः उनकी सभी प्रकृति सम्बन्धी रचनाओं में पाया जाता है।^{१०} ऐसा लगता है वह प्रकृति को देख

६. हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० ५७३

७. चित्राधार, १२४

८. ,, ,, १२४

९. चित्राधार, पृ० १३०

मंत्रमुग्ध हो गया हो और उसके अनन्त सौन्दर्य के प्रति ऐसा आकर्षित हो गया कि उसके सौन्दर्य रहस्यों को समझ न पाने पर मात्र अवाक् रह जाने की स्थिति का साक्षात्कार करता है। साथ ही प्रकृति के सन्दर्भ में शिशु सी आश्चर्य की भावना उर्वशी ^{१०} वभ्रवाहन ^{११} के कतिपय प्रकृति सम्बन्धी कविताओं में देखी जा सकती है। पर बाद की कविताओं में कवि का प्रकृति के प्रति आश्चर्यात्मक भाव प्रकृति प्रेम के रूप में परिवर्तित दीख पड़ता है। यही कारण है कि वह स्वतंत्र रूप से भी प्रकृति वर्णन के रूप में — प्रथम प्रभात ^{१२} प्रभातकुमार, ^{१३} चन्द्र, ^{१४} रजनी, ^{१५} नीरद, ^{१६} शरद्वृष्णिमा, ^{१७} सन्ध्या तारा, ^{१८} चन्द्रोदय, ^{१९} इन्द्रधनुष, ^{२०} शारदीय शोभा, ^{२१} नववसन्त, ^{२२} जलव आह्वान, ^{२३} वर्षा में नदी बूल, ^{२४} उद्यानलता, ^{२५} रजनीगन्धा, ^{२६} सरोज, ^{२७} मकरन्द विन्दु, ^{२८} रसाल मंजरी, ^{२९} रसाल, ^{३०} कौकिल, ^{३१} खंजन, ^{३२} गंगासागर, ^{३३} चित्रकूट, ^{३४} भक्तियुग, ^{३५} महाक्रीड़ा, ^{३६} आदि कविताओं में बड़े मनोयोग से चित्रण किया

१०: चित्राधार, पृ० १

११: चित्राधार, पृ० २१, २३, २८, ३८

१२: कानन कुसुम, पृ० १५

१३: चित्राधार, पृ० १५२

१४: चित्राधार, पृ० १४६

१५: चित्राधार, पृ० १४५

१६: चित्राधार, पृ० १५७

१७: चित्राधार, पृ० १५६

१८: चित्राधार, पृ० १०७

१९: चित्राधार, पृ० १६१

२०: चित्राधार, पृ० १६३

२१: चित्राधार, पृ० १४४

२२: कानन कुसुम, पृ० १७

२३: कानन कुसुम, पृ० २६

२४: चित्राधार, पृ० १५०

२५: चित्राधार, पृ० १५१

२६: काननकुसुम, पृ० ३३

२७: ,, पृ० ३६

२८: चित्राधार, पृ० १७१

२९: ,, पृ० १४७

३०: ,, पृ० १४६

३१: कानन कुसुम, पृ० ४८

३२: कानन कुसुम, पृ० ६६

३३: ,, पृ० ७४

३४: ,, पृ० ६५

३५: ,, पृ० २८

३६: ,, पृ० ६८

और इस चित्रण में कवि की चित्रवृत्ति रमी भी है। अतः प्रकृति के प्रति असीम सत्ता का आकर्षण कालान्तर में स्वतंत्र प्रकृति चित्रण के रूप में प्रकट हुआ। फिर स्थूल प्रकृति चित्रण के अनन्तर मानवी करण के द्वारा प्रकृति पर ही आरोपित जीवन सम्बन्धी नाना व्यापारों की सुक्ष्म परिकल्पना की गयी। इसे भरना,^{३७} शशि और फूल,^{३८} फील में फाई,^{३९} असन्त की प्रतीक्षा,^{४०} आदि में देखा जा सकता है। पर प्रसाद के कालान्तर की कविताओं में प्रकृति सम्बन्धी अधिकाधिक प्रौढ़ सार्थक प्रयोग तथा मानवीकरण की परिपक्वता के दृष्टिकोण से प्रकृति सम्बन्धी नयी भाव-भूमि भरना के अनन्तर आँसू,^{४१} और लहर^{४२} में देखने को मिलती है। प्रयोग की सार्थकता को देखते हुए कहा जा सकता है कि प्रकृति सम्बन्धी प्रसाद की वृज भाषा की कविताओं की अपेक्षा भरना से अधिक प्रौढ़ता मिलती है जो कि प्रसाद के ही द्विवेदी कालीन कविताओं से सर्वथा अलग स्थान रखती है।

जहाँ तक कामायनी का सम्बन्ध है, यहाँ तक आते आते प्रसाद की प्रकृति विषयक दृष्टिकोण में पर्याप्त अन्तर आ गया था। अब प्रकृति का स्वतंत्र वर्णन अपेक्षाकृत न होकर उद्दीपन और मानवीकरण के अतिरिक्त वातावरण की शृष्टि के निमित्त ही उसका उपयोग किया जाता था। फिर भी कवि ने प्रकृति जीवन को धार्मिक जीवन का ही पर्याय माना क्योंकि प्रकृति से सम्बन्धित जीवन नितान्त सहज था। पर 'प्रकृति रही-दुर्जेय पदाजित हम सब'^{४३} की भावना ने ही उस पर विजय की आकांक्षा जगाई। कालान्तर में प्रकृति शक्ति,^{४४} की भी जीत की लालसा जगी और प्रकृति सम्बन्धी दृष्टि-

३७: भरना, पृ० १३

४३: कामायनी, पृ० ७

३८: ,, , पृ० २१

४४: कामायनी, पृ० ६

३९: ,, , पृ० ६६

४०: भरना, पृ० २४

४१: आँसू, पृ० १८

४२: लहर, पृ० १६

कोण में एकदम परिवर्तन हो गया । अब स्थिति यह है कि यन्त्रों के माध्यम से प्रकृति शक्ति छीन ली गयी और उसके शोषण से जीवन जर्जर भरीना बन गया । पर यह दृष्टव्य है कि प्रकृति का यह रूप स्यु उसके कारण नहीं वरन् मनुष्य के बुद्धिमूलक स्वार्थ के कारण हुआ है ।

जहाँ तक उद्दीपन रूप का प्रश्न है , कवि ने इसे भावनोद्दीपक रूप में भी चित्रित किया है । उदाहरणार्थ वासना सर्ग का नाम लिया जा सकता है । मानवीकरण का उपयोग भी प्रकृति के संदर्भ में पर्याप्त मात्रा में हुआ है । सारी प्रकृति ही सर्वजीवन्तवाद के रूप में दीख पड़ती है । ऐसे अंश की कामायनी में बहुलता है जिसमें प्रसाद की कला मानवीकरण द्वारा प्रकृति को चित्रित करती है ।^{४७} साथ ही इसी संदर्भ में यदि यह कहा जायकि कवि ने संवेदनमयी सहचरी के रूप में प्रकृति को देखा है और उसे बड़ी सफलता से व्यक्त किया है तो अत्युक्ति न होगी ।^{४८} क्योंकि कतिपय अंश को यदि प्रकृति से अलग करके उसका मूल्यांकन किया जाय तो कदाचित् वह इतना प्रभावशाली न होगा । अतः कवि ने प्रकृति के स्वतंत्र चित्रण के अतिरिक्त कथा योजना के संदर्भ में भी सहायता ली है और प्रकृति चित्रण के माध्यम से सारी वस्तु योजना का नियोजन किया है । काव्य के अतिरिक्त कवि प्रसाद ने अपने गद्य साहित्य में भी प्रकृति का उपयोग पर्याप्त मात्रा में किया है ।

जहाँ तक कहानी साहित्य का प्रश्न है प्रसाद ने अपनी कहानियों में प्रकृति का चित्रण या तो कथावस्तु को उभारने में किया है या उसे सुसंगठित बनाने में । प्रकृति के चित्रण से कभी-कभी वे कहानियों की शुरुआत बड़े नाटकीय ढंग से करते हैं । जिससे कहानी अपनी कमजोर कथावस्तु से भी प्रारंभ में ही बड़ी आकर्षक लगती है । चरित्र को विकसित करने में भी प्रसाद ने प्रकृति का आश्रय लिया पर यह आश्रय मात्र इतना है जिससे पात्र का मनोविज्ञान प्रकृति के अनुकूल वातावरण में उभर सके । कुछ कहानियों में वातावरण के निर्माण में स्वतंत्र प्रकृति चित्रण भी मिलता है जिसका उतना सम्बन्ध मूल कथावस्तु से नहीं है । अतः यह प्रसाद की प्रकृति प्रियता का ही द्योतक कहा जा सकता है ।

उपर्युक्त दृष्टिकोण से यदि प्रसाद के कहानी संग्रह की ओर दृष्टि-
पात करें तो आकाशदीप संग्रह की कहानियाँ में आकाशदीप^{४६}, प्रणय चिह्न,^{५०}
रूप की छाया,^{५१} ज्योतिष्मती,^{५२} रमला,^{५३} विसाती,^{५५} आदि कहानियाँ
में प्रकृति चित्रण कथावस्तु को अग्रसर करने के लिए हुआ है। जबकि गुंडा^{५५}
में प्रकृति चित्रण का उपयोग चरित्र को उभाड़ने में हुआ है। प्रकृति प्रियता के
कारण प्रसाद के कहानियों की एक विशेषता यह भी है कि वे प्रकृति चित्रण
की भूमिका से ही शुरू होती हैं, जिसमें सलीम,^{५६} ग्रामगीत,^{५७} पुरस्कार,^{५८}
आदि उल्लेखनीय हैं। प्रतिध्वनि (संग्रह) की प्रत्येक कहानी में उद्यान, संध्या
नदी, तट, भील, वसन्त, चाँदनी, वर्षा, प्रभात, प्रलय, आदि का उपयोग
पृष्ठभूमि के रूप में किया गया है, जबकि छाया (संग्रह) की^{५९} तानसेन,^{५६} चन्द्रा,^{६०}
ग्राम,^{६१} रसिया बालम,^{६२} सरणागत,^{६३} सिकन्दर की शपथ,^{६४} चित्तौर
उद्धार,^{६५} अशोक,^{६६} गुलाम,^{६७} जहाँनारा,^{६८} शीर्षक कहानियाँ तो केवल
प्रकृति चित्रण से ही प्रारंभ होती हैं।

-
- ४६: आकाशदीप, पृ० १
५०: आकाशदीप, पृ० १४२
५१: आकाशदीप, पृ० १४१
५२: आकाशदीप, पृ० १४६
५३: आकाशदीप, पृ० १५५
५४: आकाशदीप, पृ० १६५
५५: इन्द्रजाल, पृ० ६१
५६: इन्द्रजाल, पृ० १८
५७: आधी, पृ० ८७
५८: आधी, पृ० ११२
५९: छाया, पृ० २
६०: छाया, पृ० ११
६१: छाया, पृ० २३

- ६२: छाया, पृ० ३४
६३: छाया, पृ० ४३
६४: छाया, पृ० ५२
६५: छाया, पृ० ५६
६६: छाया, पृ० ६७
६७: छाया, पृ० ८३
६८: छाया, पृ० ६५

प्रसाद ने प्रकृति का सबसे कम उपयोग उपन्यास साहित्य में किया है जिसे क्रमशः देखना भी अभीष्ट होगा। चार खंड में विभक्त कंकाल उपन्यास प्रकृति के महज एक पंक्ति की भूमिका से शुरू होता है।^{६६} बीच-बीच में प्रकृति का वर्णन थोड़े शब्दों में वही किया गया है जहाँ स्थान,^{७०} सत्ता,^{७१} एवं वातावरण,^{७२} का बोध देना उपन्यास की वस्तु योजना की दृष्टि से नितान्त आवश्यक था। मरू तितली नामक उपन्यास में स्थान,^{७३} समय,^{७४} एवं वातावरण^{७५} के अतिरिक्त प्रकृति से पात्र के मनोविज्ञान,^{७६} की भी पुष्टि की गयी है। पर इरावती नामक उपन्यास में प्रकृति वर्णन के अंश नाममात्र के हैं। प्रसाद के उपन्यास में प्रकृति विषयक दृष्टिकोण को विश्लेषित करने के अनन्तर उपर्युक्त निष्कर्ष के आधार पर कहा जा सकता है कि प्रकृति प्रेम उपन्यास साहित्य में उनके साहित्य की अन्य विधाओं की अपेक्षा कम दीख पड़ता है। कहीं भी स्वतंत्र रूप से प्रकृति वर्णन नहीं आया है। यहाँ प्रकृति का उपयोग किया गया है वहाँ भी उसके संक्षिप्त उपयोग की ही प्रवृत्ति अपनायी गयी है और उसके माध्यम से पात्र के मनोविश्लेषण का सहारा लिया गया है।^{७७}

जहाँ तक नाटक साहित्य का प्रश्न है उनके प्रारंभिक नाटक एक-छूट में^{७८} सारी पृष्ठभूमि और अधिकांश पात्र प्रकृति से ही संबंधित हैं। सारा नाटक प्रकृति के ही रंगमंच पर अवतरित होता है। राजश्री,^{७९} का प्रारंभ भी नदी-तट का उपवन,^{८०} से होता है और बीच-बीच में सुहावनी रात,^{८१} चांदनी रात,^{८२}

६६: कंकाल, पृ० ६

७०: कंकाल, पृ० ३५

७१: कंकाल, पृ० ७६, १०८, १४७

७२: कंकाल, पृ० २१

७३: तितली, पृ० ४७

७४: तितली, पृ० २६, ६६

७५: तितली, पृ० ३३, १२३

७६: तितली, पृ० १४१

७७: एक छूट, पृ० ७

७८: राजश्री, पृ० १३, १५

७९: राजश्री, पृ० २१

८०: राजश्री, पृ० २१, ४७

वन, ८१ उपवन, ८२ वणि तथा कामना में प्रारंभ से ही फूलों के द्वीप में दक्षिण-पवन, ८३ नदी, ८४ वृक्षा-कुंज, ८५ कुंज-वन, ८६ जंगल, ८७ पतझड़, ८८ की अवतारब्रह्मा प्रसाद की प्रकृति-प्रियता और उनके दृष्टिकोण को प्रस्तुत करने में बड़ा महत्व रखती है।

नाटक चन्द्रगुप्त में तो प्रकृति के माध्यम से राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा को व्यक्त किया गया है। जिसे कार्नेलिया के शब्दों में "सुभे इस देश से जन्मभूमि के समान स्नेह होता जा रहा है। यहाँ के श्यामल-कुंजों, घने जंगल, सरिताओं की माला पहने हुए शैल श्रेणी, वन्याँ, गमी की चाँदनी शीत काल की धूप क्या भुलाई जा सकती है।" ८९ उपर्युक्त उद्धरण से देश के प्रकृति सौन्दर्य का बोध होता है, साथ ही राष्ट्रीय परब भावना का भी। देश की मानवता सम्बन्धी विचारधारा भी इसमें प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से व्यक्त की गयी है। अज्ञातशत्रु के बिम्बसार के स्वागत के माध्यम से प्रकृति का चित्रण ९० किया गया है पर वह उसके मनःस्थिति को ही प्रकट करता है। साथ ही "हिमालय के आँगन में प्रथम किरणों का दे उपहार" ९१ भी राष्ट्रीय विचारधारा की ही पुष्टि करता है।

प्रसाद : निष्कर्ष

१. प्रारंभिक कविताओं में प्रकृति के प्रति चमत्कृत रहने वाला दृष्टिकोण है।

८१: राजश्री, पृ० ३७

८२: राजश्री, पृ० ३५

८३: कामना, पृ० १

८४: कामना, पृ० ५

८५: कामना, पृ० ६

८६: कामना, पृ० ६

८७: कामना, पृ० ३३

८८: कामना, पृ० ५७

८९: चन्द्रगुप्त, पृ० १४५

९०: अज्ञातशत्रु, पृ० १४१

९१: स्कन्दगुप्त विक्रमादित्य, पृ० १४५

२. कालान्तर में प्रकृति से आकर्षित होकर स्वतंत्र चित्रण किया गया ।
३. प्रकृति जीवन धार्मिक जीवन की तरह ही पवित्र है ।
४. यंत्र युग में प्रकृति शक्ति का ^{दास} ~~हस्त~~ हुआ है जिसका कवि को खेद है ।
५. सारी प्रकृति ही सर्वजीवन्तवाद के रूप में दीख पड़ती है ।
६. वह संवेदनमयी सहचरी की तरह है ।
७. स्वतंत्र चित्रण के अतिरिक्त कथा-योजना के संदर्भ में भी प्रकृति का उपयोग किया गया है यह बात काव्य, उपन्यास और नाटक के अतिरिक्त कहानी साहित्य में भी दीख पड़ती है ।
८. अधिकांश कहानियाँ प्रकृति चित्रण से ही शुरू होती हैं । प्रकृति की पृष्ठभूमि से कमजोर कथावस्तु को भी वह रोचक बना देता है ।
९. काव्य के अतिरिक्त उपन्यास और नाटक साहित्य में भी देश की प्राकृतिक सुन्दरता, के माध्यम से सांस्कृतिक गौरव-गाथा पर प्रकाश डाला गया है ।
१०. प्रकृति के माध्यम से राष्ट्रप्रेम की अभिव्यक्ति की गयी है ।

पंत

पंत की प्रकृति विषयक धारणा को विश्लेषित किया जाय तो यह कहा जा सकता है कि उनके काव्य में प्रारंभ से ही प्रकृति के प्रति एक विशिष्ट आकर्षण मिलता है । इसे प्रभाव के रूप में उन्होंने स्वयं भी स्वीकार किया है कि उन्हें — कविता करने की प्रेरणा..... सबसे पहले प्रकृति निरीक्षण से मिली है, जिसका श्रेय..... कूर्माचल प्रदेश को है । कवि जीवन से पहले भी, मुझे याद है मैं घंटों एकान्त में बैठा, प्राकृतिक दृश्यों को एक टुकड़ा देखा करता था और कोई अज्ञात आकर्षण, मेरे भीतर, एक अव्यक्त सौन्दर्य का जाल बुनकर मेरी चेतना को तन्मय कर देता था ।..... प्रकृति के साहचर्य ने जहाँ एक

और सौन्दर्य, स्वप्न और कल्पना जीवी, बनाया, वहाँ दूसरी ओर जन-भीरु भी बना दिया । ६२ उपर्युक्त कथन से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि प्रकृति के प्रति उनका रुझान शुरू से ही है और वीणा से ग्राम्या तक उनकी रचनाओं में प्राकृतिक सौन्दर्य का प्रेम किसी न किसी रूप में वर्तमान है । ६३ कदाचित् पंत ही ऐसे कवि हैं जिन्होंने आलोच्य विषय के सभी कवियों की अपेक्षा अधिक मात्रा में प्रकृति सम्बन्धी कविताएँ लिखीं ।

वीणा की प्रारंभिक कविता ही प्रकृति की पृष्ठभूमि में शुरू होती है जिसमें कवि 'वसन्त ऋतु में नव कलियों को विकसाओ' ६४ की कामना करता है । 'बिटप डाल में बना सदन' ६५ खद्योतों से खेलने की बात, ६६ नभ की निर्मलता, ६७ पी-पी ध्वनि, ६८ चन्द्रोदय, ६९ 'प्रथम रश्मि का स्पर्श', १०० कौमल कमल मधुपदल, १०१ ऋतुपति १०२ के वन वन उपवन, नव-वय के अलियों का गुंजन १०३ की ओर वह विशेष रूप से आकर्षित है । 'रूपहले, सुनहले आम्र-बौर' १०४ 'डाल-डाल, फूलों का विकास', १०५ खगुहों का प्रातः उठकर सुंदर, सुखमय, जग-जीवन में प्रवेश संध्या-तट पर मंगल, मधुमय जग-जीवन १०६

६२: गद्य पद्य (पर्यालोचन) पृ० ४६

६३: गद्य पद्य (पर्यालोचन) पृ० ४८

६४: वीणा-ग्रन्थि, पृ० १

६५: वीणा-ग्रन्थि, पृ० ४

६६: वीणा-ग्रन्थि, पृ० ६

६७: वीणा-ग्रन्थि, पृ० १०

६८: वीणा-ग्रन्थि, पृ० ३२, २७

६९: वीणा-ग्रन्थि, पृ० ३३

१००: वीणा-ग्रन्थि, पृ० ६८

१०१: वीणा-ग्रन्थि, पृ० ८४

१०२: वीणा-ग्रन्थि, पृ० ८४

१०३: गुंजन, पृ० ६

१०४: गुंजन, पृ० १०

१०५: गुंजन, पृ० १०

१०६: गुंजन, पृ० १०

१०७: गुंजन, पृ० ३०

१०८: गुंजन, पृ० ३०

चाँदनी, १०७ 'फूलों का हास', १०८ नीले नभ के शततल पर बैठी शरद हांसिनी, १०९ और शत स्निग्ध, ज्यात्सुना उज्ज्वल । अपलक अनत, नीरव भूतल ! सेकत शय्या पर दुग्ध धवल, तन्वंगी गंगा, ग्रीष्म विरल, लेटी है आंत, कलांत, निश्चय । तापस वाला गंगा निर्मल ११० के साथ नौका-विहार का आनन्द कवि को बरबस अपनी ओर खींच लेता है ।

युगान्त के अनन्तर युगवाणी में कवि अपनी जीवन की सामाजिक पीठिका का नया निर्माण करता है और वह युग उपकरण १११ मार्क्सवाद, १०२ समाजवाद-गांधीवाद, ११३ की सामाजिक परिप्रेक्षा में सैद्धान्तिक समीक्षाकरके भी प्रकृति सौन्दर्य की उस रागात्मक वृत्ति से दूर नहीं हो पाता जिसमें उसे अपने सहज आकर्षणा के कारण गंगा की सौम्य, ११४ गंगा का प्रभात, ११५ हरीतिमा, ११६ पलाश के प्रति, ११७ कैलिफोर्निया पापी, ११८ बदली का प्रभात, ११९ जलद, १२० ओस बिन्दु, १२१ आदि कविताओं में प्रकृति सौन्दर्य को निहारना अच्छा लगता है/ हार गई तुम । रच निरूपम मानव कृति, १२२ का स्पष्टीकरण करें तो कदाचित्त वह इस बात का चेतक होगा कि अब तक प्रकृति सौन्दर्य में मात्र सौन्दर्यवादी दृष्टि ही नहीं रही बल्कि उसके सौन्दर्य से चमत्कृत होने वाली दृष्टि अपने वैचारिक परिवेश में उस उपांगितावादी मानव-मूल्याँ की ओर सुखर हो गयी है

१०७: गुंजन, पृ० ३४

१०८: गुंजन, पृ० ७५

१०९: गुंजन, पृ० ८७

११०: गुंजन, पृ० १०१

१११: युगवाणी, पृ० १७

११२: युगवाणी, पृ० ३८

११३: युगवाणी, पृ० ४१

११४: युगवाणी, पृ० ३१

११५: युगवाणी, पृ० ३३

११६: युगवाणी, पृ० ७१

११७: युगवाणी, पृ० ८३

११८: युगवाणी, पृ० ८४

११९: युगवाणी, पृ० ८५

१२०: युगवाणी, पृ० ९१

१२१: युगवाणी, पृ० ९०

१२२: युगवाणी, पृ० ७२

जिसे अब वह सृष्टि के निमित्त नितान्त आवश्यक समझता है । पर कवि चाँदी की रेती का स्वर्णिम गंगा धारा, ^{१२३} पर खो जाता है सा कुछ चिर पथहारा ^{१२४} सा दीख पड़ता है और स्वीट पी के प्रति ^{१२५} में इस बात का स्पष्टीकरण कर देता है कि क्या तुम्हारा हृदय जगती का क्रन्दन सुन, ^{१२६} दग्ध नहीं होता यदि नहीं तो — पतझर ^{१२७} को तुम्हारी प्रतीक्षा है । नव युग के परिवर्तन में मन के पीले पत्तों फरो, फरो, फरो । ^{१२८}

स्वर्ण किरण से पंत की प्रकृति सम्बन्धी विचारधारा में एक नया मोड़ आया । इसका कारण यह है कि इस काल में वै अरविन्द-दर्शन से प्रभावित हुए । इनकी विचारधारा अब मात्र प्रकृति के सौन्दर्य दर्शन तक ही सीमित नहीं रही वरन् उन्होंने अरविन्द के आध्यात्मिक प्रभाव में प्रकृति सौन्दर्य को भी बड़ा तटस्थ होकर देखने का प्रयास किया । जिससे इनकी विचारधारा में भी परिवर्तन हुआ अब इनके अनुसार सृष्टि का यह सौन्दर्य मात्र प्रकृति में ही नहीं वरन् स्वयं मनुष्य में भी है । यही कारण है कि स्वर्ण किरण की रचनाओं में कवि हर रचना को 'दिव्य' और सौन्दर्योचित समझता है । प्रकृति में जहाँ साधारण सौन्दर्य नहीं है वहाँ भी सौन्दर्य यही सृष्टि कवि की अपनी विशेषता कही जा सकती है । कौवा अपने कालेपन के कारण ^{रूप} समझा जाता है पर कवि तरु की नग्न डाल पर बैठे लगते तुम चिर सुन्दर, ^{१२९} ही कहता है ।

युगान्त और युगवाणी की भौतिकवादी संघर्षमयी जीवन - दर्शन के जिस प्रभाव में कवि प्रकृति में भी मार्क्सवादी छाया देखता था वही

१२३: ग्राम्या, पृ० ७१

१२४: ग्राम्या, पृ० ७२

१२५: ग्राम्या, पृ० ७३

१२६: ग्राम्या, पृ० ७६

१२७: ग्राम्या, पृ० ६७

१२८: ग्राम्या, पृ० ६७

१२९: स्वर्णकिरण, पृ० ७६

इसमें संगीत, सौन्दर्य, प्रणय के तथ्यदर्शन और, प्रकृति के माध्यम से सृष्टि को मानवता का नया रूप देना चाहता है। १३० यहाँ प्रकृति से सीख लेने का निर्देश देते देते उसका स्वर पहले की अपेक्षा प्रत्यक्ष रूप से उपदेशात्मक हो गया है क्योंकि उसके अनुसार उषा १३१ आध्यात्मिक प्रकाश के साथ धरा पर इसलिए अवतरित हुई है कि सृष्टि को जगा सके। उसे कर्मशील कर सके और चाँद भी इसलिए उगा है क्योंकि वह उसके ज्योतिर्मय मन सा १३२ सत्य का संदेश सुना सके।

स्वर्णधूलि का धरातल सामाजिक है। १३३ पर इस सामाजिक धरातल पर कवि ने प्रकृति से अपने को अलग नहीं किया है। इसमें भी प्रकृति के संदर्भ में अरविन्द जीवन दर्शन अपनाया गया है। वह काले बादल को 'जाति द्वेष', विश्व क्लेश, १३४ का प्रतीक मानता है और रिमरिम रिमरिम वषाँ के स्वर में आत्मोन्नति का संदेश पाता है। 'वषाँ' के प्लावन, नय सौन्दर्य प्रेम, प्राणों में प्रतीति और..... नूतन अमर-चेतना के प्रतीक बन १३५ मैघ से बरसने का आमंत्रण देता है। साथ ही 'तालकुले' में सौन्दर्य की खोज भी 'कौवे के प्रति' में ही सौन्दर्य की खोज की पुनरावृत्ति है। उसने कौटन की टहनी १३६ में इस बात का भी स्पष्टीकरण किया है कि मात्र प्रकृतिवादी होने से ही काम नहीं चल सकता। इस प्रकृतिवादी सौन्दर्य की उपयोगिता जीवन के निमित्त है, इससे अलग नहीं। यही बात शरद् चाँदनी, १३६ के संदर्भ में भी कही जा सकती है।

१३०. स्वर्णकिरण—हिमाद्रि, चिन्मयी, हिमाद्रि और समुद्र, प्रेमी, उषा, चन्द्रोदय, प्रभात का चाँद, कौवे के प्रति

१३१. स्वर्णकिरण, पृ० ५९

१३२. स्वर्णकिरण, पृ० ६४ (चन्द्रोदय)

१३३. स्वर्णधूलि—विज्ञापन

१३४. स्वर्णधूलि, पृ० २५

१३५. स्वर्णधूलि, पृ० ४६

१३६. स्वर्णधूलि, पृ० ५२

१३७. स्वर्णधूलि, पृ० ५५

१३८. स्वर्णधूलि, पृ० ५७

१३९. स्वर्णधूलि, पृ० ६४

यदि प्रकृति जीवन की साधना और अति मानस के अवतारणा के लिए उपर्युक्त वांछित मनोभूमि के निर्माण में असमर्थ है तो कवि ऐसी प्रकृति के नष्ट होने की कामना करता है । १४० जिससे वह फिर सृष्टि में नयी प्रकृति का निर्माण कर उसके वसंत, चिड़ियों की बहवहाहट, १४१ तारों भरा नभ, १४२ बांसों का झुरमुट, १४३ संख्या, १४४ आदि का सहर्ष स्वागत कर इस बात की भी घोषणा करेगा कि वह एक नवल सृष्टि रच रहा है जिसमें भावी मानव का हित निहित है । १४५

उत्तरा में पन्त ने प्रकृति को अतीन्द्रिय सौन्दर्य के उद्घाटन के माध्यम रूप में प्रयुक्त किया है । वह सामंजस्य रूप में प्रकृति के वाह्य सौन्दर्य के प्रति आकर्षित है साथ ही उसके आन्तरिक सौन्दर्य का भी उद्घाटन करने का प्रयत्न करता है । इसके अतिरिक्त वह प्रकृति के हर रहस्य को पहचानने को उत्सुक है । उसके अनुसार प्रकृति अन्तरात्म के साक्षात्कार का एक साधन है । ' मेघों के पर्वत' १४६ ' भू-वीणा', १४७ शरदागम, १४८ शरद चेतना, १४९ शरद श्री, १५० वसंत, १५१ वनश्री, १५२ चन्द्रमुखी, १५३ आदि जीवन-उत्सव १५४ के निमित्त हैं । जिसके सम्बन्ध से जीव (व्यक्ति) जड़ तत्व, प्राण, जीव, मानस, अतिमानस से सत्चित आनन्द तक की स्थिति का साक्षात्कार करता है ।

कवि जन सामान्य को भी प्रकृति का नव अरुणावयव देखने की आमंत्रण करता है । १५५ चन्द्र, १५६ सोनजुही, १५७ कौश, बल्लें, मेढक, पतिंगे

१४० : युगपथ, ११, १२, १४

१४१ : युगपथ, पृ० २०

१४२ : युगपथ, पृ० २२

१४३ : युगपथ, पृ० २७

१४४ : युगपथ, पृ० ५४

१४५ : युगपथ, पृ० ३५

१४६ : उत्तरा, पृ० ३३

१४७ : उत्तरा, पृ० ४३

१४८ : उत्तरा, पृ० ६६

१४९ : उत्तरा, पृ० १०१

१५० : उत्तरा, पृ० १०५

१५१ : उत्तरा, पृ० १४३

१५२ : उत्तरा, पृ० १४२

१५३ : उत्तरा, पृ० १०३

१५४ : उत्तरा, पृ० ४७

१५५ : अतिमा, पृ० २

१५६ : अतिमा, पृ० ३७

१५७ : अतिमा, पृ० ५१

क्षिपकलियाँ, १५६ कैचुल, १६० से स्फटिक वन, १६१ और कूर्माचल (प्रदेश) १६२ तक में प्रकृति निहित सौन्दर्य के माध्यम से आन्तरिक सत्य का साक्षात्कार करता है। उसके स्नेह, स्पर्श १६३ से बूढ़ा चाँद, १६४ भी नर जीवन की सार्थकता पाता है। मानव की विकासमय इस उपलब्धि पर ही श्यामल मेघ रूपहले सूर्य की तरह सिन्धु जल की निर्मलता बटोर कर सब पर उलीच रहे हैं। १६५

प्रकृति सम्बन्धी मानव की उपलब्धि पर कवि का विश्वास है तभी कवि कल जिन गुलाबों की काट-काँट करता है उसमें अब नयीनयी ललछाँही कोपलें फूटते चित्रित किया गया है। १६६ नवीन श्रृष्टि के प्रतीक रूप नर युवक युवतियों से कवि स्वच्छ चाँदनी में नग्न गात्र, नग्न मन, आत्मदीप लिए मुक्त रूप से नहाने का आमंत्रण देता है। १६७ जिससे सभी अपनी "रूप रेखाएं, रूप-सीमाएं देखते हुए नवीन देह बोध की प्राप्ति कर लें" १६८ क्योंकि प्रकृति प्रदत्त श्रृष्टि का सुन्दरतम प्राणी मानव ही है। १६९ उसके बीच किसी तरह की विभाजक रेखा नहीं हो सकती।

लौकायतन तक आते आते पन्त की प्रकृति विषयक धारणा उसके काल्पनिक मूल्यों से उतर कर पूर्णरूपेण उपयोगितावादी मूल्यों का सहारा लेती है। कवि जड़ प्रकृति को यक्षा के वृण सा मानता है जिसके भीतर अपनी अज्ञेय गरिमा में ईश्वर गुंठित है। लेकिन अग्नि, वायु-सा बाह्य बोध प्राप्त कर विजयी नर दर्प से प्रकृति को जड़ से ऊपर सत्य की स्थिति नहीं सम्भ्रम पाता। १७०

१५६: अतिमा, पृ० ६१

१६०: अतिमा, पृ० ६४

१६१: अतिमा, पृ० ११६

१६२: अतिमा, पृ० १३३

१६३: बाणी, पृ० ३६

१६४: कला और बूढ़ा चाँद, पृ० १५

१६५: कला और बूढ़ा चाँद, पृ० १३६

१६६: कला और बूढ़ा चाँद, ६५

१६७: कला और बूढ़ा चाँद, ३२

१६८: कला और बूढ़ा चाँद, ३२

१६९: पल्लविनी, पृ० २४६

१७०: लौकायतन, पृ० २३७

पर कवि उसी धरा उदर से जन्म ले रहे नर स्वर्ग की मर्मर सुनता तो है, किन्तु अभी प्रकृति जो विकृत रूप में शेष है अपने स्थगित विधिक्रम से कार्य न करते हुए ऋषि नियम का उल्लंघन कर रही है, इसी कारण कार्य जगत् का विघटन होता जा रहा है और यह विकृत सारी प्रकृति अपलक महाकाल के उर में अगसर हो रही है।^{१७२} कदाचित् इसके बाद ही पूर्ण मानवता जन्म लेगी। कवि की

कवि की प्रकृति सम्बन्धी विचारधारा की पुष्टि यदि काव्य रूपकों से की जाय तो रजत-शिलर के अधिकांश काव्य-रूपकों में प्रकृति के माध्यम से जीवन की सांस्कृतिक चेतना का धरातल उभारा गया है। साथ ही 'अध्यात्म-वाद, भौतिक वाद और आदर्शवाद, वस्तुवाद सम्बन्धी संघर्ष'^{१७३} की रूपरेखा प्रस्तुत कर प्रकृति के ही माध्यम से उसका हल प्रस्तुत करने का प्रयत्न किया गया है। कवि को यह भी विश्वास है कि उत्तर-शती मानव जाति में 'नवीनरक्षण' युग का समारंभ कर सकेगी।^{१७४} प्रकृति की गोद में ही 'शुभ पुरुष'^{१७५} — युगीन जन स्वतंत्रता की उप्पयोगिता दे सकेगा और वह लोक एकता तथा विश्व मानवता के निर्माण में सहायक होगा।^{१७६} 'धरती की ऋतुएं शरद्, हेमन्त, शिशिर, वसन्त श्रीसुख शान्ति का संचार करती'^{१७७} 'अंतः चेतना का शुभ प्रतीक'^{१७८} उपस्थित कर सकेंगी।

शिल्पी^{१७९} ध्वंस शेष,^{१८०} और अप्सरा^{१८१} में प्रकृति का परिवेश कटने नहीं पाया है। सौवर्ण में तो देवताओं द्वारा भी प्रकृति का स्तवन

१७१: लोकायतन, पृ० २४७

१७२: लोकायतन, पृ० ५६०

१७३: रजतशिलर, पृ० ४८

१७४: रजतशिलर, पृ० ७७

१७५: रजतशिलर, पृ० १०५

१७६: रजतशिलर, पृ० १२१

१७७: रजतशिलर, पृ० १२७

१७८: रजतशिलर, पृ० ३

१७९: शिल्पी, पृ० ६

१८०: शिल्पी, पृ० ४७

१८१: शिल्पी, पृ० ७६०

कराया गया है। १८२ ज्योत्सना नाटक में पात्र पृष्ठभूमि, कथावस्तु सब कुछ प्रकृति से ही सम्बन्धित है। कदाचित् इसी दृष्टिकोण से प्रेरित होकर उसमें कहा कि — “प्रकृति की इस अपार रूप राशि पर मुग्ध होकर मनुष्य का प्रकृति बन जाना आश्चर्य की बात नहीं किन्तु इससे मुक्त न हो सकता अवश्य दुःख की बात है। १८३

पं० : निष्कर्ष

१. कविता करने की प्रेरणा कवि को प्रकृति से ही मिली।
२. कवि प्रकृति के कण-कण पर मुग्ध है।
३. प्रकृति सौन्दर्य में उपयोगितावादी दृष्टि भी निहित है।
४. सृष्टि का सौन्दर्य मात्र प्रकृति में ही नहीं जीवन में भी है।
५. कवि प्रकृति के माध्यम से मानवता को नया रूप देना चाहता है।
६. प्रकृति से वह आत्मोन्नति का सन्देश पाता है।
७. प्रकृति सौन्दर्य की उपयोगिता जीवन के निमित्त है।
८. वह प्रकृति के आन्तरिक-बाह्य सौन्दर्य का उद्घाटन करते हुए उसके हर रहस्य को जानने के लिए उत्सुक है।
९. प्रकृति अन्तरतम के रहस्य के साक्षात्कार करने का एक साधन है।
१०. प्रकृति प्रदत्त सृष्टि का सुन्दरतम रूप मानव है।
११. आध्यात्मवाद, भौतिकवाद, आदर्शवाद और वस्तुवाद के वैचारिक संघर्ष को प्रकृतिवाद के माध्यम से हल करने का प्रयत्न किया गया है। कवि का विश्वास है कि इससे मानव-जाति में नवीन स्वर्णयुग का उदय होगा।
१२. प्रकृति देवताओं द्वारा भी पूजित है।
१३. प्रकृति के प्रति आकर्षित होकर प्रकृतिमय होने पर भी वह प्रकृति का दास नहीं प्रकृति का स्वामी बनना चाहता है।

१८२. सौवर्ण, पृ० १४

१८३. ज्योत्सना, पृ० ४६

निराला :

निराला की प्रारंभिक कविताओं में प्रकृति के प्रति एक विशेष आकर्षण है पर इसमें प्रकृति का यथावत चित्रण कम और मानवीकरण अधिक मिलता है ।

चाहे यह बात 'जूही की कली' के मल्यानिल १८४ के संदर्भ में कही जाय या सन्ध्या सुन्दरी १८५ अथवा अन्य प्रकृति सम्बन्धी कविताओं के सन्दर्भ में । कली का स्वप्न मग्न दृग्वन्द्व क्लेशशिथिल प्रत्यंक में सोना । वासन्ती निशा में प्रवासी मल्यानिल को प्रेयसी की याद और उसका उपवन — सर-सरित- गहन गिरि कानन-कुंज, लता-कुंजों को पार कर प्रिय आगमन से अनभिज्ञ कली के पास पहुँचना । कपोल पर स्पर्श पाकर भी कली का न जगना । नायक का सुन्दर सुकुमार देह के झकझोर देने के अनन्तर नम्रमुखी हँसी के साथ खेलना वसंत मल्यानिल का सुखद स्पर्श पा कली का फूल बनना १८६ प्रकृतिगत एक सहज स्वाभाविक प्रक्रिया का ही मानवीकरण है । सन्ध्या सुन्दरी का आगमन विस्मृति के अगणित मीठे सपने के बीच अर्द्धरात्रि की निश्चलता और तीन विरहा-कुल कवि के बढ़ते अनुराग में सहस्र विहाग-गान १८७ भी कितना स्वाभाविक है । कवि रश्मि को नभ- नील- पर, सतत शत रूप धर विश्व कवि में उतर १८८ नयन पावन करने को कहता है । वसन्त आया १८९ यामिनी जागी, १९० अब कवि गत स्वप्न निशा का तिमिर-जाग , नव किरणों से धौ- १९१ लेने को कहता है क्योंकि ' नैश अन्ध पार कर १९२ ' अस्ताचल रवि १९३ पूर्व.. गगन में...

१८४ : अपरा, पृ० १४

१८५ : अपरा, पृ० २२

१८६ : अपरा, पृ० १४

१८७ : अपरा, पृ० २२

१८८ : अपरा, पृ० २१

१८९ : अपरा, पृ० २४

१९० : अपरा, पृ० २४

१९१ : अपरा, पृ० २५

१९२ : अपरा, पृ० ३३

१९३ : अपरा, पृ० ३२

जागा दिशा ज्ञान १६४ का सन्देश दे रहा है। आँखों से निकले सपने से मँडराते बादल, १६५ अम्बर पथ से मन्थर सन्ध्या श्यामा का पृथ्वी पर कोमल पद-भार लिए १६६ अगमन यमुना, १६७ और प्रपात, १६८ फूले फूल और सुरभि-व्याकुल अलि, १६९ तथा नदी पर पड़ने वाली चन्द्रमा की किरणों राशि राशि कुमुद दल के पट खोलती प्रकृति २७० सुखद लगती है।

कवि तप्त धरा की शीतलता के निमित्त बादल का आह्वाहन करता है, २०१ वारिधि बन्दना, २०२ करता है और कवि वर्षा के अनन्तर खुला आस-मान और धूप निकलने पर सारे जहाँ की खुशी में अपना हर्ष प्रकट करता है। २०३

नरगिस, २०४ और वसन्त २०५ कवि को विशेष रूप से प्रिय हैं। वह ऋषिपति के दूतों का भी स्वागत करता है, २०६ क्योंकि इसी के द्वारा धरा को जीवनमृत रहने पर भी जीवन मिलता है २०७ यही उसे जीवन प्रभात २०८ देता है।

शरद पूर्णिमा, २०९ में बनी वन कुसुमों की शैल्या २१० से रास्ते के फूल २११ तक उसकी दृष्टि समानरूप से प्रकृति सौन्दर्य का पान करती है। वह प्रपात के रास्ते में आर रोड़ों को जीवन पथ का एक ठहराव मानता है जिसे उसका प्रवाह मात्र मुड़ कर एक बार देख भर लेता है। २१२ फिर वह अपने पथ पर अग्रसर होता है क्योंकि प्रकृति की गति में कहीं भी ठहराव नहीं है।

१६४: अपरा, पृ० ३२

१६५: अपरा, पृ० ४२

१६६: अपरा, पृ० ४१

१६७: अपरा, पृ० ६२

१६८: अपरा, पृ० १२१

१६९: अपरा, पृ० १३३

२००: अनामिका, पृ० ४७

२०१: अनामिका, पृ० ८२

२०२: अनामिका, पृ० १६४

२०३: अनामिका, पृ० १३८

२०४: अनामिका, पृ० १८६

२०५: अनामिका, पृ० १४४

२०६: परिमल, पृ० ४३, १०२

२०७: परिमल, पृ० ८२

२०८: परिमल, पृ० ६३

२०९: परिमल, पृ० १३८

२१०: परिमल, पृ० १५२

२११: परिमल, पृ० १५५

२१२: परिमल, पृ० १६७

परिमल में भी 'शेफालिका', २१३ 'यमुना', २१४ और उसके 'तरंगों' के प्रति, २१५ 'वसंत समीर', २१६ और 'बादल राग', २१७ की तीनों कविताओं में मानवीकरण पर अपनी प्रारंभिक कविताओं की तरह प्रकृति के सौन्दर्य को आत्मीयता से चित्रित करता है।

गीतिका की अधिकांश कविताएँ कवि की प्रकृति प्रियता की ही धोतक हैं। वक्त, राग, २१८ वन, उपवन, २१९; रश्मि, २२० कली, २२१ पवन, २२२ धरा, २२३ कमल-दुग्, २२४ ज्योत्स्ना, २२५ समीर, २२६ तरु-किसलय, २२७ ऊषा, २२८ दूबता सूर्य, २२९ शेफाली, २३० का बड़ा मनोहारी वर्णन करता है। साथ ही वसन्त, २३१ शिशिर, २३२ पतझड़, २३३ और मेघ और बरसात, २३४ के माध्यम से प्रकृति को जड़ नहीं आत्मशक्ति युक्त की संज्ञा से अभिज्ञ करना चाहता है।

निराला के रचनाकाल के मध्य में 'कुकुरमुता', नए पत्ते और बैला' में प्रकृति के प्रति अपनी प्रारंभिक दृष्टि की अपेक्षा एक नया दृष्टिकोण मिलता है जो कि प्रकृति के सौन्दर्य पर मात्र मुग्ध होने और उसके मानवीकरण की अपेक्षा

२१३: परिमल, पृ० १६६

२१४: परिमल, पृ० ४५

२१५: परिमल, पृ० ८०

२१६: परिमल, पृ० ८६

२१७: परिमल, पृ० १७५

२१८: गीतिका, पृ० ५

२१९: गीतिका, पृ० ६, १०१

२२०: गीतिका, पृ० ११

२२१: गीतिका, पृ० २६, ४०

२२२: गीतिका, पृ० २१

२२३: गीतिका, पृ० ५१

२२४: गीतिका, पृ० ६१

२२५: गीतिका, पृ० ६४

२२६: गीतिका, पृ० ६५

२२७: गीतिका, पृ० ७२

२२८: गीतिका, पृ० ८४, ८६, ८६, १००

२२९: गीतिका, पृ० ७८, ८८

२३०: गीतिका, पृ० १०६

२३१: गीतिका, पृ० ५, १६

२३२: गीतिका, पृ० १०, ५२, ८८

२३३: गीतिका, पृ० ८०

२३४: गीतिका, पृ० १५, ५०, ५६, ६२

एक नया दृष्टिकोण मिलता है, जो कि प्रकृति के सौन्दर्य पर मात्र मुग्ध होने और उसके मानवीकरण की अपेक्षा कुछ भिन्न कहा जा सकता है। जिसका कारण कवि पर मार्क्सवाद का प्रभाव है। वह प्रकृति के सौन्दर्य में फूलों की भी उपयोगिता नगण्य बताता है इसलिए उसमें कुकुरमुत्ते की तरह कबाब बना कर भूख शान्त करने की शक्ति नहीं। इसलिए उसने गुलाब को कुकुरमुत्ते की तुलना में हीन बताया। अन्त में नवाब भी कुकुरमुत्ते की उपयोगिता पर मुग्ध होकर बाग के सारे गुलाब को उखाड़ कर कुकुरमुत्ता लगाने की आज्ञा दे देते हैं २३५।

‘नए पते’ के ‘खजोहरा’ २३६ में प्रकृति का उपयोग मात्र हार्डकोर्ट के कर्मचारियों को बगुला और बादल कहने में तथा वर्षा को भाग्यवादित्वा के प्राप्य रूप में कहल गया है। २३७ ‘अणिमा’ में तो ‘जलाशय’ के किनारे कुहरी थी २३८ के अतिरिक्त अन्य किसी भी कविता में प्रकृति वर्णन नहीं किया गया है। पर आराधना में विशुद्ध प्रकृति सम्बन्धी कविताएँ पुनः मिलती हैं तो ऐसा लगता है कि कवि मार्क्सवाद की भौतिकता से ऊब कर पुनः प्रकृति के सहज - सौन्दर्य से अपनी प्रारंभिक कविताओं की तरह प्रभावित हुआ है पर उसमें प्रकृति के प्रति आश्चर्यत्मक भाव की जगह मानवीकरण की प्रवृत्ति अधिक मिलती है। - अब यह लेकिन कहीं कहीं इसका अपवाद भी है।

वह ‘पहली ओस, शरद् आगमन, हर सिंगार का फूलना’, २३९ चिड़ियों का चहकना, २४० फूलों का कुम्हलाना, २४१ रवि शशि, २४२ और उसके

२३५: कुकुरमुत्ता, पृ० २४

२३६: नए पते, पृ० ११

२३७: नए पते, पृ० ८६

२३८: अणिमा, पृ० १०४

२३९: आराधना, पृ० २३

२४०: आराधना, पृ० २५

२४१: आराधना, पृ० ३७

२४२: आराधना, पृ० ३६

ज्योति प्रातः, ज्योति राग, २४३ वन-उपवन में खिली कलियाँ, २४४ आम, जामुन, गूलर, २४५ कड़ू, कुँहड़े, खरबूजे, ककड़ी, २४६ तथा ऋतुओं में अषाढ़, श्रावण, भाद्रपद, क्वार का भी विधिवत वर्णन करता बारहमासा की तरह चतुरमासा की परम्परा का निर्वहण करता है।

अर्चना में भी फागुन की प्रकृतिगत मस्ती २४७ के साथ अलियाँ की गुँज, २४८ कोयल की कूक, अमों का बौराना, २४९ के साथ पतझड़, २५० वसन्त के मनोहारी वर्णन के अतिरिक्त अपनी प्रारम्भिक कविताओं की तरह बादल से पुनः बरसने की प्रार्थना करता है। २५१ और यही वारिद वन्दना २५२ गीत-गुँज २५३ में भी देखने को मिलती है।

निराला ने काव्य के अतिरिक्त उपन्यास में प्रकृति वर्णन के संबंध में कोई विशेष रुचि नहीं दिखाई। यह बात 'अप्सरा', 'अलका', 'काले कारनामों', और 'चोटी के पकड़ों' के सम्बन्ध में कही जा सकती है पर मात्र 'प्रभावती' ही इसका अपवाद है।

अप्सरा में घटना क्रम की अन्विति में प्रकृति वर्णन का प्रयोग मात्र वातावरण के निर्माण में किया गया है। पर यहाँ प्रकृति का उपयोग भी 'इडेन गार्डन', २५४ 'कृत्रिम सरोवर', २५५ 'प्रकाश स्तंभ', २५६ 'चम्पे की कली', २५७ और चौदह तक ही सीमित है। अप्सरा की कथावस्तु कलकत्ता और विजयपुर से सम्बन्धित है, और यह नहीं कहा जा सकता है कि उपर्युक्त दोनों स्थलों पर

२४३: आराधना, पृ० ५४

२४४: आराधना, पृ० ६३

२४५: आराधना, पृ० ७४

२४६: आराधना, पृ० ७५

२४७: अर्चना, पृ० ३०

२४८: अर्चना, पृ० ३१

२४९: अर्चना, पृ० ३३

२५०: अर्चना, पृ० ५६

२५१: अर्चना, पृ० ५७

२५२: अर्चना, पृ० १०२

२५३: गीत-गुँज, पृ० ५७

२५४: अप्सरा, पृ० ६

२५५: अप्सरा, पृ० ६

२५६: अप्सरा, पृ० ६

२५७: अप्सरा, पृ० ६

प्रकृति वर्णन की सम्भावना नहीं थी। पर कदाचित् उपन्यास की कथावस्तु समाज के इतने यथार्थ के धरातल से सम्बन्धित है कि वहाँ उपमा के अतिरिक्त नाम मात्र का ही प्रकृति का परिवेश आ सका। यही बात अलका के लिए भी कही जा सकती है। उसमें भी प्रकृति वर्णन नाम मात्र का ही है जहाँ निराला "पृथ्वी की गोद" २५८ में होने वाली वर्षा का वर्णन २५९ बड़े मनोयोग से करता है। साथ ही मनोहारी वर्षा वर्णन के अन्त में वह यह भी कहना नहीं भूलता कि इस "सुप्ति के स्वप्न में भारत जगने का दुःख भूल गया है।" २६० चोटी की पकड़ राजवाड़ों की आर्थिक अव्यवस्था और स्वदेशी आन्दोलन से सम्बन्धित होने के कारण प्रकृति वर्णन का लगभग अभाव सा ही है, पर यह बात ऐतिहासिक उपन्यास प्रभावती में नहीं दीख पड़ती। प्रभावती के अधिकांश परिच्छेद प्रकृति वर्णन से ही प्रारंभ होते हैं और उसके बीच बीच में भी ऐतिहासिक वातावरण के निर्माण में प्रकृति वर्णन का बड़ा महत्वपूर्ण योग रहा है। २६१

निराला की कहानियों में प्रकृति का पक्ष नहीं उभर पाया है इसका कारण यह है कि उसकी अधिकांश कहानियाँ जीवन के कटु यथार्थ का वह पक्ष उद्घाटन करती हैं जिन्हें समस्या मूलक परिप्रेक्ष्य में देखा जा सकता है। मात्र पद्मा और लिली २६२ श्यामा, २६३ हिरनी, २६४ ही उपर्युक्त कथन का अपवाद कही जा सकती हैं जिनमें कथानक की पृष्ठभूमि को उभारने में प्रकृति का उपयोग किया गया है जिसमें पहले कहानी में उपमा के रूप में चन्द्रमुख पर षोडश कला की शुभ चंद्रिका, २६५ का खिलना, दूसरे में गाँव की हँसती हुई बाहरी

२५८ : अलका, पृ० ६७

२६२ : लिली, पृ० १०

२५९ : अलका, पृ० १५८

२६३ : लिली, पृ० ५७

२६० : अलका, पृ० १५८

२६४ : देवी, पृ० ३७

२६१ : प्रभावती, पृ० ५, १५, २६, ३६, ४३

२६५ : लिली, पृ० १०

५७, ६२, ६६, ८०, ८३, १०१, १०७,

११०, ११४, १२५, १३३, १७०

प्रकृति से २६६ बंकिम का प्रेम और तीसरे में प्रकृति की विभीषिका के रूप में मात्र कुछ पंक्तियों में कृष्णा की बाढ़ और अकाल का वर्णन किया गया है।

निराला : निष्कर्ष

१. प्रकृति का यथावत् चित्रण भी किया गया है।
२. प्रकृति का मानवीकरण अधिक किया गया है।
३. प्रकृति की गति में कहीं भी ठहराव नहीं है।
४. वह प्रकृति को भी उपयोगितावादी दृष्टिकोण से देखता है।
५. भौतिकवादी दृष्टिकोण से ऊँचकर वह प्रकृति की शरण में जाता है।
६. चतुर्मासा और बारहमासा की परम्परा का भी निर्वाह किया गया है।
७. कथा साहित्य में प्रकृति वर्णन, मात्र वातावरण के निर्माण के लिए किया गया है।

महादेवी

जिन पूर्वजों से हमें धर्म, दर्शन, नीति आदि के रूप में महत्वपूर्ण दाय-भाग प्राप्त हुआ है, उनके प्राकृतिक परिवेश के भी हम उत्तराधिकारी हैं। उनके पर्वत, वन, मरु, समुद्र, ऋतुएँ आदि प्राकृतिक नियम से कुछ परिवर्तित अवश्य हो गए हैं, परन्तु तत्त्वतः उनकी स्थिति पूर्ववत् है और उनसे हमारे रागात्मक सम्बन्ध संस्कारजन्य ही नहीं स्वर्जित भी रहते हैं। २६७ पर यदि इतिहास के परिप्रेक्ष्य

२६६ : लिली, पृ० ६०

२६७ : हिमालय, पृ० १३

में प्रकृति के दृष्टि विस्तार को देखें तो प्रकृति के अस्त-व्यस्त सौन्दर्य में रूप प्रतिष्ठा, बिखरे रूप में गुण प्रतिष्ठा फिर उनकी समष्टि में एक व्यापक चेतन की प्रतिष्ठा और अन्त में रहस्यानुभूति का जैसा क्रमबद्ध इतिहास हमारा प्राचीनतम काव्य देता है वैसा अन्यत्र मिलना कठिन होगा, ^{२६८} पर जहाँ तक ^{प्राचीन इति के काव्य की-} छायावादी कवि और प्रकृति का सम्बन्ध है महादेवी ने काव्य में प्रकृति के प्रति आकर्षण का ही आभास दिया है। उसके अनुसार छायावाद एक प्रकार से अज्ञात कुलशील बालक रहा जिसे सामाजिकता का अधिकार ही नहीं मिल सका। फलतः उसने आकाश, तारे, फूल, निर्भर आदि से आत्मीयता का सम्बन्ध जोड़ा। उनके काव्य साहित्य में प्रकृति का शान्त रूप जैसे उनके हृदय को एक चंचल लय से भर देता है उसका रौद्ररूप वैसे ही आत्मा को प्रशान्त स्थिरता देता है। अस्थिर रौद्रता की प्रतिक्रिया ही सम्भवतः उसकी एकाग्रता का कारण रही है, ^{२६९} पर इतना अवश्य है कि छायावाद ने मनुष्य के हृदय और प्रकृति के उस सम्बन्ध में प्राण डाल दिये जो प्राचीनकाल से बिम्ब-प्रतिबिम्ब के रूप में चला आ रहा था और जिसके कारण मनुष्य को प्रकृति अपने दुःख में उदास और सुख में पुलकित जान पड़ती थी। छायावाद की प्रकृति घट, कूप आदि में भरे जल की एक रूपता के समान अनेक रूपों में प्रकट एक महाप्राण बन गई। अतः अब मनुष्य के अश्रु, मेघ के जलकण और पृथ्वी के ओसविन्दुओं का एक ही कारण एक ही मूल्य है। प्रकृति के लघु तृष्ण और महान् वृक्ष, कोमल कलियाँ और कठोर शिलायें अस्थिर जल और स्थिर पर्वत, निविड अन्धकार और उज्ज्वल विद्युत् रेखा, मानव की लघुता-विशालता, कोमल-कठोरता, चंचलता-निश्चलता और मोह ज्ञान का केवल प्रतिबिम्ब न होकर एक ही विराट से उत्पन्न सहोदर हैं। जब प्रकृति की अनेकरूपता में, परिवर्तनशील विभिन्नता में, कवि ने ऐसे तारतम्य को खोजने का प्रयास किया जिसका एक छोर असीम चेतन और दूसरा उसके ससीम हृदय में समाया हुआ था तब प्रकृति का एक एक अंश एक अलौकिक व्यक्तित्व को लेकर जाग उठा। ^{२७०} यही महादेवी काव्य की विशेषता भी कही जा सकती है।

२६८. हिमालय, पृ० ११

२६९. हिमालय, पृ० १६

२७०. यामा पृ० ८

महादेवी ने एक और जहाँ जीवन की गतिविधि को प्रकृति से सम्बन्धित किया वहाँ दूसरी और यह भी स्वीकार किया है कि मनुष्य ने प्राकृतिक दाय को स्वीकार करके भी उसे नियामक नहीं बनने दिया, परिणामतः प्रकृतिवत् उत्तराधिकार में अपनी सृजनात्मक चेतना मिलाकर उसमें जीवन के रहस्य का समाधान पा लिया^{२७१} है। साथ ही प्रकृति में उसका सौन्दर्य दर्शन केवल कोमल मधुर तत्वों तक ही सीमित नहीं है, वरन् वह उग्र और रुद्र रूपों में भी आकर्षण का अनुभव करता है।^{२७२} परन्तु महादेवी का यह आकर्षण परन्तु महादेवी का यह आकर्षण अपनी अभिव्यक्ति में पत की अपेक्षा कुछ कम सुखर है।

जहाँ तक काव्य साहित्य में प्रकृति वर्णन के दृष्टिकोण का प्रश्न है महादेवी ने 'यामा' में प्रकृति के मानवीकरण द्वारा उसको अपनी भावनाओं की अभिव्यक्ति के लिए मात्र एक पृष्ठभूमि के रूप में प्रयुक्त किया है। 'यामा' की अधिकांश कविताएँ इसी पृष्ठभूमि से सम्बन्धित हैं। 'यामा' की पहली कविता से ही "तभी तुम आए थे इस पार"^{२७३} के वातावरण की सृष्टि में "राकेश, चांदनी, कलि, मधुमास के सन्दर्भ से प्रकृति वर्णन किया गया है और इसी सन्दर्भ में "सुस्कराते फूल", "तारों के दीप", "नीलम के मेघ" और अनन्त शूराज का वर्णन भी।^{२७४} नक्षत्र लोक,^{२७५} के नीचे कली के रूप शैशव में सुमन का मुस्काना, पवन के अंक में खेलना, खिलने पर भँवर का मँडराना, स्निग्ध चन्द्र किरणों का इसे हँसाना^{२७६} और इसके साथ कनक रश्मियाँ में जगा हिलोर लेता अथाह तमसिन्धु, बुद बुद से बहते बिहगों के मधुर राग,^{२७७} गर्जन के वेदुल तालों पर चपला का वैसुध नर्तन,^{२७८} "मलिन पंथ में गिन गिन पग धरती रात"^{२७९} अपनी करुणा कहानी कहते फिरते सूखे पत्ते,^{२८०} अलि के

२७१: सप्तपथा, पृ० १७

२७२: सप्तपथा, पृ० २०

२७३: यामा, पृ० १

२७४: यामा, पृ० ७

२७५: यामा, पृ० १३

२७६: यामा, पृ० २६

२७७: यामा, पृ० ६६

२७८: यामा, पृ० ८४

२७९: यामा, पृ० ११६

२८०: यामा, पृ० १७८

आगमन की सूचना देता मुस्कराता संकेत भरा नभ २२१ कावर्णन मानवीकरण के रूप में ही किया गया है ।

महादेवी ने एक ओर प्रकृति में विराटता के दर्शन किए दूसरी ओर मानवीकरण के अनन्तर अन्य छायावादी कवियों की तरह अपना भी प्रतिबिम्ब उसमें देखने का प्रयत्न किया । पर प्रकृति से तादात्म्य की प्रवृत्ति आलोच्य कवियों-कतिपय कवियों की अपेक्षा महादेवी में अधिक मिलती है । 'यामा' और 'दीपशिला' की कवितारं इस कथन की पुष्टि करती हैं ।

सामान्यतः प्रकृति के मानवीकरण की प्रवृत्ति कतिपय आलोचकों के द्वारा अंग्रेजी साहित्य की देन मानी जाती है । पर कवियित्री के सप्तपर्णी की अनूदित रचनाओं से यह पता चलता है कि मानवीकरण की यह प्रवृत्ति वेदों में निहित ऊँचा, मरुत, अग्नि आदि से सम्बन्धित श्वाओं में भी है । कदाचित् मानवीकरण के कारण ही महादेवी के काव्य में प्रकृति सम्बन्धी चित्र इतने सजीव और उनके भावों के अनुरूप प्रस्तुत हो सके हैं ।

जहाँ तक ऋतु का प्रश्न है महादेवी के काव्य साहित्य में दो ऋतुएँ ही विशेष रूप से दीख पड़ती हैं—पहला है वसन्त और दूसरा है पावस । जिसे उन्होंने क्रमशः सुस्मान और मुखाँसु के रूप में साध्य और साधन कहा जा सकता है । पद्यांशों में उन्हें मैलि, नालक, चकोर और कोकिल का विशेष रूप से उल्लेख किया है ठीक उसी प्रकार फूलों में गुलाब, कमल और हरसिंगार का भी । जहाँ तक पहर का प्रश्न है मात्र दोपहर को छोड़ प्रभात, सन्ध्या और रात्रि का बड़ा ही मनोहारी वर्णन किया है जिसमें महादेवी की विशेष रुचि परिलक्षित होती है ।

दीपशिला के गीतों में भी प्रकृति के स्फुट चित्र मिलते हैं जिससे कवियित्री के प्रकृति विषयक स्पर्शान का ही परिचायक नहीं वरन् वह उसके प्रति अटूट तादात्म्य का भी परिचायक कहा जा सकता है । वह सिन्धु का उड्वास धन और तड़ित तन का विकल मन २२ के साथ भावना में एकता स्थापित करती

है और 'अमा की घिरती छाया के साथ कज्जल अश्रुओं में रिमरिमा ले यह घिराघन' की भी कामना करती है। २२३ 'पतभार', २२४ 'सरिता', २२५ 'घिरते कजरारे बादल', २२६ 'नैम के मेघों का आमंत्रण', २२७ और सवैरे की सजलता उसे विशेष रूप से आकर्षक लगती है। उसे लगता है कि रात की व्यथा के आंसुओं को ही फूल अपने शीशु पर रख पुष्पित हुआ। २२८ यह कवियित्री की प्रकृति के प्रति आत्मीयतापूर्ण दृष्टि ही कही जायेगी। कदाचित् यह अभिन्नता उसे इसलिए मिली कि उसने प्रकृति में भी अपना या अपना मनोवांछित प्रतिबिम्ब देखा। उन्होंने उसके माध्यम से अपनी अभिव्यक्ति में भाव पदा और कला पदा का परिष्कार किया। यद्यपि प्रतीक के रूप में व्यंजना तो आलोच्य विषय के अन्य कवियों ने भी की पर 'ससीम का असीम से तादात्म्य' के माध्यम के रूप में प्रकृति का उपयोग महादेवी की प्रमुख विशेषता है। भावना में अभिव्यक्ति के रूप में प्रकृति उसके तदनु रूप ही उपस्थित हुई है। जिसे कदाचित् स्वतंत्र प्रकृति वर्णन के रूप में नहीं देखा जा सकता। यद्यपि हिमालय संकलन में 'तु भूखे प्राणों का शतदल' तथा है चिर महान् २२६ जैसी कतिपय अन्य कवितारं प्रस्तुत कथन का अपवाद भी प्रस्तुत करती हैं।

महादेवी : निष्कर्ष

१. प्राकृतिक नियम में कुछ परिवर्तन अवश्य हुए हैं पर मूल नियम पूर्ववत् ही हैं।
२. छायावादी कवि सामाजिक उपेक्षा से प्रकृति की ओर उन्मुख हुआ।
३. प्रकृति की विशालता में कवियित्री ने ऐसे सामंजस्य का रूप

२२३: दीपशिखा, पृ० ९ गीत, २

२२४: दीपशिखा, गीत, २

२२५: दीपशिखा, गीत, ३

२२६: दीपशिखा, गीत ५

२२७: दीपशिखा, गीत ३३

२२८: दीपशिखा, गीत, ५०

२२९: हिमालय, पृ० १६१, १६३

ग्रहण किया जिसका एक रूप अलौकिकता से सम्बन्धित है और दूसरा उसके हृदय से ।

४. मनुष्य में प्रकृति का दाय स्वीकार करते हुए भी उसे नियामक नहीं बनने दिया ।

५. प्रकृति के मानवीकरण के माध्यम से अपनी भावनाओं की अभिव्यक्ति दी ।

६. एक ओर प्रकृति में विराटता के दर्शन किये और अन्य कवियों की तरह अपना भी प्रतिबिम्ब देखने का प्रयत्न किया । प्रकृति से तादात्म्य की प्रवृत्ति अन्य कवियों की अपेक्षा महादेवी में अधिक मिलती है ।

७. मानवीकरण की प्रवृत्ति मात्र अंग्रेजी साहित्य की ही दैन नहीं यह वैदिक ऋचाओं में भी उपलब्ध है ।

८. ऋतुएं, पक्षी, फूल और पहार में उन्हें वही प्रिय है जो कि उनकी करुणा अभिव्यक्ति में सहयोग दे सके ।

रामकुमार वर्मा

डा० वर्मा का भी प्रकृति के प्रति एक अजीब आकर्षण रहा है, २६० और यह स्वाभाविक भी है क्योंकि संसार भर में प्रकृति सौन्दर्य के दृष्टिकोण से हमारे देश में जो मनोरमता है, वह बहुत कम देशों को प्राप्त है । सर्वोच्च गिरिमाला के कोढ़ से निकलने वाली पवित्र और गुणाकारी जल से परिपूर्ण नदियाँ उनके सभी समीपवर्ती उपजाऊँ भूमि, अनेक प्रकार के पुष्पों से सुसज्जित पेड़ और लताएं एवं विविध ऋतुओं की नृत्यमयी शोभा हमारे देश की विशेषता है । २६१ कदाचित् उपर्युक्त विशेषताओं के कारण ही कवि प्रकृति की ओर आकर्षित है । उसके हर कविता संकलन में कतिपय ऐसी कविताएं अवश्य हैं जो कि उसके प्रकृति प्रेम की द्योतक कही जा सकती हैं ।

२६०. अमुशीलन , पृ० १६३

२६१. अमुशीलन, पृ० १६६

कायावाद और प्रकृति के घनिष्ठ सम्बन्ध को देखते हुए तो उनकी धारणा है कि 'प्रकृति का क्षेत्र ही इन कवियों की कविता का क्षेत्र है। ऐसी स्थिति में इस कविता को यदि 'कायावाद' के बजाय 'प्रकृतिवाद' कहें तो अधिक युक्ति-संगत होगा। अनन्त के सम्मिलन की आकांक्षा और अन्तिम संयोग के पहले कवि को प्रकृति के गूढ़ रहस्यों का अन्वेषण करना पड़ता है। उसे पहले प्रकृति का मर्म जानना पड़ता है, प्रकृति का ज्ञान आत्मा के ज्ञान के पहले होना चाहिए।' २६२

अंजलि के गीत भी उनके प्रकृति विषयक दृष्टिकोण के स्पष्टीकरण में सहायक हैं। उन्हें प्रकृति में अज्ञात प्रियतम की और संकेत भी मिलता है, मानवीकरण द्वारा उससे आत्मीयता का बोध होता है और अन्त में कवि प्रकृति की हर रेश्माओं से तादात्म्य स्थापित कर लेता है।

अपनी आत्मीयता में कवि सारी प्रकृति को ही कुछ न कुछ वर्णनाओं का संकेत करता है। कलियों तब तक खिलने का प्रयास रोकें जब तक उसका प्रियतम न नीले-बले 'आ जाय, सागर की गतिविधि, तरंग' २६३ 'औसों के बिलो वैभव, तरुवर के पीले पत्ते' समीर का मन्दोच्छ्वास' २६४ को वह अज्ञात मिलन की पृष्ठभूमि में मूर्त्यांकित करता है, तो दूसरी ओर तारों के गजरे २६५ को देख उसके सौन्दर्य से अभिभूत हो जाता है। सौते पत्तों के डर से प्रातः समीर को धीरे चलने का २६६ आदेश देता है। उसके लिए प्रकृति ही जीवन स्रोत है। २६७ 'शिशिर' २६८ के उज्ज्वल प्रातःकाल २६९ में औस बिन्दु ३०० और इन्द्र धनुष ३०१ का सौन्दर्य, कैतकी का फूलना, ३०२ कलियों का खिलना, ३०३ फिर से बादलों में मधुमास में के हास

२६२, अंजलि, पृ० १८

२६३, अंजलि पृ० १

२६४, अंजलि, पृ० ३

२६५, अंजलि, पृ० ७

२६६, अंजलि, पृ० ११

२६७, अंजलि, पृ० १५

२६८, अंजलि, पृ० ३४

२६९, अंजलि, पृ० ३७

३००, अंजलि, पृ० २८

३०१, अंजलि, पृ० ३७, चित्ररेखा, ११

३०२, चित्ररेखा, पृ० २, १६, ४६

३०३, चित्ररेखा, पृ० ३४

का उभरना और उदास अम्बर ३०३ तल के पास समीर का सिसकना ३०४ वसंत का आगमन, ३०५ और उसके साथ ऊषा की रोचक भंगिमाएं, ३०६ सन्ध्या का सौन्दर्य, ३०७ कौकिल का स्वर, ३०८ बर्षा नभ, ३०९ के सौन्दर्य के प्रति कवि आकर्षित ही नहीं वरन् उन सबसे तादात्म्य कर अपनी हृदय की एक एक भावना को ओसों के आकार में ३१० व्यक्त करना चाहता है। कदाचित् प्रकृति के इसी आकर्षण के कारण 'एकलव्य' के ममता सर्ग में षड्भुज वर्णन किया है। पर इस वर्णन में भी कवि रीतिकालीन की इस परम्परा से विच्छिन्न नहीं दीख पड़ता। ३११ वह प्रकृति के प्रति कोई नया आकर्षण महसूस नहीं करता। पर अन्यत्र प्रकृति का उपयोग स्वतंत्र प्रकृति वर्णन के रूप में न होकर कथा पीठिका निर्माण के रूप में हुआ है। ३१२

एक स्थल पर प्रकृति में माँ का रूप भी दर्शनीय है। ३१३ जिसकी गोद में वह अपने विकास को स्वीकार करता है। ३१४

काव्य के अतिरिक्त उनके गद्य साहित्य की और दृष्टिकोण पात करें तो प्रकृति को सामान्यतः एकांकी साहित्य में मात्र वस्तु पीठिका के रूप में ही प्रयुक्त किया है ३१५ पर प्रसाद के एक छूट्टे की तरह बादल की मृत्यु एक ऐसा नाटक है जिसमें कथावस्तु, पात्र, मंच और विषय सभी कुछ प्रकृति से ही सम्बन्धित है। बादल संध्या के संवाद से प्रकृति के क्रिया-कलाप

३०३: चित्ररेखा, पृ० ३, १८, १६, २३

३०४: चित्ररेखा, पृ० ५

३०५: चित्ररेखा, पृ० १३

३०६: चित्ररेखा, पृ० १०, १२, ४४

३०७: चित्ररेखा, पृ० २१, ४१

३०८: चित्ररेखा, पृ० २२, २८, ३१

३०९: चित्ररेखा, पृ० २७, ३६

३१०: आधुनिक कवि, पृ० १४०

३११: एकलव्य, पृ० १५६, १५७, १५८

१५६, १६०

३१२: एकलव्य, २६०, ३००, ३०५

३१३: एकलव्य चित्ररेखा, पृ० ३४

३१४: चित्ररेखा, पृ० ३६

३१५: शिवाजी - पृ० २१

इन्द्रधनुष (राजश्री ३७, ५७,)

(कलाकार का सत्य, पृ० ६३), (राजरानी सीता, पृ० १५३) दीपदान—(कृपाण की धार, पृ० ६५)

का सूक्ष्म विश्लेषण किया गया है। ३१७ 'पृथ्वीराज' ३१८ संयोगिता से प्रकृति की तरह श्रृंगार करने को कहता है। उसके अनुसार उषाकाल के पर्व ; में बादलों की तरह वस्त्र धारण , लालिमा की तरह अंगराग, शुकुतारे की तरह मस्तक पर हीरा की ज्यौति सभीर की तरह सामन्तों की पंक्तियाँ, पौडियाँ की तरह चारण गान, और सूर्य की तरह स्वयं के आगमन की बात ३१८ से पराङ्ग रूप से उनके प्रकृति सम्बन्धी आकर्षण का बोध देता है।

रामकुमार : निष्कर्ष

१. देश की प्रकृति सम्बन्धी विशेषता के कारण ही कवि उसकी ओर आकृष्ट है उसे अपने देश की प्रकृति पर गर्व है।
२. छायावाद को उसके प्रकृति के आकर्षण के कारण ही उसे प्रकृति काव्य की संज्ञा से अभिहित किया गया है।
३. अनन्त संयोग से पूर्व प्रकृति का रहस्य उद्घाटन पहली सीढ़ी है।
४. मानवीकरण से प्रकृति की हर रेखाओं से तादात्म्य किया गया है।
५. प्रकृति ही जीवन स्रोत है।
६. परम्परा अनुसार षट्शत वर्णन मिलता है।
७. कतिपय स्थलों पर प्रकृति का उपयोग कथा पीठका के निर्माण के रूप में हुआ है।
८. प्रकृति माँ की प्रतीक है।
९. प्रकृति मानव का श्रृंगार है।

३१७: पृथ्वीराज की आँसूँ (बादल की मृत्यु) ७३

३१८: दीपदान (भाग्य नक्षत्र) पृ० ७२

समग्र निष्कर्ष

आलोच्य विषय के सभी कवियों ने अपने काव्य और गद्य साहित्य में प्रकृति चित्रण किया साथ ही प्रकृति पर मानव व्यक्तित्व का आरोप (मानवीकरण) कर उसे यार्त्रिक न मानते हुए आत्मशक्ति युक्त की तरह चित्रित किया है। कवियों के प्रारंभिक काव्य में प्रकृति सौन्दर्य के प्रति चमत्कृत करने वाला दृष्टिकोण दीख पड़ता है। कवि प्रकृति के नाना रूपों को देख कर उसके प्रति कुछ भी धारणा बनाने में असमर्थ दीख पड़ते हैं वे मात्र उसके विभिन्न रूपों को देख कर चकित हो जाते हैं। कतिपय छायावादी कवियों ने तो यह भी स्वीकार किया है कि उन्हें कविता लिखने की प्रेरणा प्रकृति से ही मिली। यही कारण है कि आलोच्य कवि उसके कण-कण पर मुग्ध दीख पड़ते हैं। उसमें उन्हें रहस्यात्मक आभास भी देखने को मिलता है। साथ ही वे उसे धार्मिकजीवन की तरह पवित्र मानते हैं क्योंकि उनकी दृष्टि में प्रकृति देवताओं द्वारा भी पूजित है। प्रायः सभी कवि उसको आत्मोन्नति का साधन मानते हैं क्योंकि प्रकृति अन्तर्तम के रहस्यों के साक्षात्कार करने का माध्यम भी है। सारी प्रकृति ही उन्हें सर्वजीवन्तवाद के रूप में दीख पड़ती है। कदाचित् इसीलिए वे प्रकृति के आन्तरिक और वाह्य सौन्दर्य का उद्घाटन करते हुए उसके हर रहस्य को जानने को उत्सुक हैं साथ ही प्रयत्नशील भी। छायावादी कवियों के काव्य में प्रकृति प्रियता के कारण ही डॉ० रामकुमार वर्मा ने छायावाद को प्रकृति काव्य की संज्ञा से अभिहित किया है।

छायावादी कवियों में प्रकृति-प्रियता मात्र सौन्दर्यवादी दृष्टि के आधार पर ही नहीं थी। कालान्तर में इन्हीं कवियों ने (पंत और निराला) प्रगतिवाद की विचारधारा से प्रभावित होकर उपयोगितावादी दृष्टिकोण से भी इसे देखने का प्रयास किया है। उनके अनुसार दृष्टि का सौन्दर्य मात्र प्रकृति में ही नहीं जीवन में भी है, साथ ही प्रकृति की उपयोगिता जीवन के निमित्त ही है क्योंकि प्रकृति प्रदत्त दृष्टि का सुन्दरतम रूप मानव है।

आलोच्य छायावादी कवियों की प्रकृति विषयक दृष्टि-विस्तार

को देखें तो जयशंकर प्रसाद की द्विवेदीकालीन (छायावाद से पूर्व) कविताओं में प्रकृति के प्रति मात्र चमत्कृत करने वाला दृष्टिकोण मिलता है । वह प्रकृति सौन्दर्य को देखकर अवाक रह जाता है । पर कालान्तर में छायावादी व कविताओं में प्रकृति को सौन्दर्यवादी दृष्टि से देखने की प्रवृत्ति मिलती है । वह कहीं प्रकृति का स्वतंत्र वर्णन करता है और कहीं मानवीकरण के द्वारा । पर उसे खेद है कि मानव ने ही यंत्र युग की श्रृष्टि कर प्रकृति-शक्ति का द्रास किया है । उसके अनुसार प्रकृति शक्ति जीता होने के कारण ही मानव जीवन इतना खोखला और जर्जर हो गया है । सुमित्रानन्दन पंत भी पहले प्रकृति सौन्दर्य के प्रति आकर्षित दीख पड़ते हैं । नदात्रों से उन्हें कोई आमंत्रण देता है और कवि उसे सम्भलने की चेष्टा करता है । पुनः मार्क्सवाद के प्रभाव में उसके प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण में अन्तर आया और वैज्ञानिक भौतिकतावादी खोखले जीवन से त्रस्त मानव को भी प्रकृति के माध्यम से एक नया रूपदेनी चाहता है । जीवन के इस परिष्कार में कुण्ठा या छुटती मानवी संवेदनाओं का कोई स्थान नहीं होगा । प्रकृति उसके लिए संवेदना मय सहचरी के रूप में आत्म-परिष्कार का साधन होगी । निराला पहले प्रकृति-सौन्दर्य के प्रति आकर्षित दीख पड़ते हैं पर कालान्तर में भौतिकवादी जीवन दर्शन के प्रभाव में उनमें पर्याप्त अन्तर आ गया और वे उसे उपयुगितावादी दृष्टि से मूल्यांकित करते हैं । पर पुनः धीरे भौतिकतावादी दृष्टि से ऊब कर प्रकृति की शरण में जाते हैं जहाँ उन्हें शान्ति मिलती है । यदि दृष्टि विस्तार में देखें तो पंत और निराला ने आध्यात्मवाद, भौतिकवाद, आदर्शवाद और वस्तुवाद के वैचारिक संघर्ष को प्रकृतिवाद के ही माध्यम से हल करने का वैचारिक निष्कर्ष रखा, उसमें अपनी आस्था प्रकट की और यह विश्वास व्यक्त किया कि मानवता प्रकृति के तादात्म्य से ही उचित दिशा में विकास की ओर अग्रसर हो सकेगी । महादेवी ने तो जीवन और प्रकृति को अभिन्न रूप से सम्बन्धित करते हुए उसके एक रूप को अलौकिकता से सम्बन्धित किया और दूसरा मानव हृदय से । पर साथ ही उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि मनुष्य ने प्रकृति का दास स्वीकार करते हुए भी उसे नियामक नहीं बनने दिया है । रामकुमार वर्मा ने छायावादी कवियों को प्रकृति की ओर अधिक आकृष्ट रहने का कारण इस देश की प्रकृति सम्बन्धी विशेषता को माना है, 4

जबकि महादेवी ने इसका मूल कारण कवियों को समाज से मिलने वाली उपेक्षा । कारण कुछ भी हो पर आलोच्य विषय के सभी कवियों के साहित्य पर यदि विश्लेषणात्मक दृष्टि डाली जाय तो कहा जा सकता है कि प्रकृति में उनके आकर्षण का मूल कारण तत्सम्बन्धी जिज्ञासा और समाज से ऊबकर प्र(समाज की भौतिकता से ऊबकर) प्रकृति के माध्यम से शान्ति उपलब्ध करना ही उनका माध्यम दीख पड़ता है ।

ऊपर कहा जा चुका है कि आलोच्य विषय के सभी कवियों ने प्रकृति का मानवीकरण किया पर वस्तुतः प्रकृति के माध्यम से स्वयं अपनी ही भावनाओं की अभिव्यक्ति की ।

प्रकृति चित्रण के प्रति उनके विभिन्न दृष्टिकोण की और दृष्टिपात करें तो निम्नलिखित प्रकृति चित्रण के रूप मिलते हैं वे हैं — प्रकृति के प्रति आश्चर्यात्मक भाव से चित्रण, उसके सौन्दर्य से प्रभावित होकर स्वतंत्र चित्रण, मानवीय करण के रूप में चित्रण, भौतिकतावादी दृष्टिकोण से प्रभावित होकर उपयोगितावादी दृष्टि से चित्रण, भौतिकता से ऊबकर प्रकृति में शान्ति पाने के निमित्त और कोलाहल से दूर विश्राम पाने के रूप में प्रकृति चित्रण तथा नव मानवतावाद की अवतारणा और मानव के परिष्कार के निमित्त प्रकृति चित्रण कर उसके उपयोग की ओर संकेत किया गया है ।

हायावादी कवियों ने प्रतीक और संकेत के रूप में प्रकृति वर्णन और उसकी सौन्दर्यसत्ता की अभिव्यक्ति के लिए इसका उपयोग किया है । ऐसे हायावादी कवियों में अधिकतर प्रकृति वर्णन का अन्तिम रूप प्रतीकात्मक है , क्योंकि अपने भावों की अभिव्यक्ति के लिए जिस प्रकार रहस्यवादी प्रतीकों का सहारा लेना पड़ता है, उसी प्रकार हायावादी कवियों ने भी नूतन प्रतीकों को प्रकृति के माध्यम से अभिव्यक्त किया है ।

हायावादी कवियों की प्रकृति की प्रतीक योजना कहीं संश्लिष्ट और कहीं उसके द्वारा स्फुट चित्र खींचा गया है । ऐसे संकेत रूपों में भी प्रकृति चित्रण पर्याप्त मात्रा में हुआ है कि यह विश्व भी अपने निर्माता की

और प्रत्यक्ष या पराक्ष रूप में संकेत करता है। यद्यपि प्रतिबिम्ब और आभास का रूप एक दूसरे से सर्वथा भिन्न है तथापि वह अनुमान और कल्पना पर आधारित मानव वृत्ति और कवियों की मनोभावना की आरोपित प्रकृति है। प्रसाद ने प्रकृति को संवेदनामयी सहचारी के रूप में देखा है तो पंत को प्रकृति के अणु अणु से न जाने कौन अपनी और आने का संकेत देता है। निराला भी प्रकृति से तादात्म्य स्थापित करते हैं तो महादेवी को उनके प्रियतम का संकेत प्रकृत के हर कण में बिखरा मिलता है। यही बात रामकुमार वर्मा के लिए भी कही जा सकती है।

कतिपय दार्शनिकों ने प्रकृति को ईश्वर की छाया कहा है। उपनिषद् के प्रतिबिम्बवाद में इसी भावना का संकेत मिलता है। ब्रह्म प्रकृति के रूप में ही सगुण रूप में निर्मित हुआ है किन्तु प्रकृति के प्रति स्वतंत्र प्रेम की व्यंजना छायावाद की प्रमुख विशेषता कही जा सकती है। आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने प्रकृति के मानवीकरण द्वारा इनकी भावनाओं और संवेदनाओं की अभिव्यक्ति की। एक ओर प्रकृति में विराटता के दर्शन किये दूसरी ओर अन्य कवियों की तरह अपना भी प्रतिबिम्ब देखने का प्रयत्न किया साथ ही उसे जीवन का स्रोत बताया और उसे जीवन से अभिन्न रूप से सम्बन्धित कर मानव के अंगार रूप में चित्रित किया। पर दूसरी ओर उन्होंने काव्य में प्रकृति का स्वतंत्र रूप भी वर्णन किया है यह वर्णन भी उनकी प्रकृति प्रियता का परिचायक है। प्रकृति के माध्यम से राष्ट्र प्रेम और राष्ट्रीय एकता जागृत करने का भी आलोच्य विषयके छायावादी कवियों ने सफल प्रयास किया। साथ ही देशवासियों को देश की सुन्दरता की ओर आकर्षित कराकर उनमें स्वाभिमान का भाव जगाया गया और देश की प्राकृतिक सुन्दरता में ही माँ की कल्पना करके पूरे राष्ट्र के लिए भारत माता के स्वरूप का विकास किया गया।

छायावादी कवियों ने प्रकृति के संहार और सृजनकर्ता दोनों ही रूपों को ग्रहण किया। उन्होंने प्रकृति-सौन्दर्य, कुरूपता, प्रसन्नता, शोक, सुषम और स्थूल रूपों में समान रूप से आकर्षण महसूस किया। प्रकृति के प्रति इस प्रकार का दृष्टिकोण रोमांटिक कवियों में भी देखने को

मिलता है ।

छायावादी कवियों ने कल्पना के माध्यम से अपनी ही चेतन-आत्मा का आरोप प्रकृति की शक्तियों पर किया है, यद्यपि उनमें विचारात्मक स्वतंत्र चेतना का अभाव नहीं है । उनकी मान्यतानुसार सभी वस्तुओं में चेतना व्याप्त है । जहाँ तक जड़ वस्तु का सम्बन्ध है, स्थूल दृष्टि से देखने पर उसमें जड़ता व्याप्त है पर सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर उस जड़ में भी चेतन का स्पन्दन दीख पड़ता है । डॉ० शंभूनाथ सिंह के शब्दों में इस प्रकार ^{उनका} प्रकृति का सौन्दर्य दो प्रकार का है, पहला आत्मारोपित (*Subjective projection of the self*) दूसरा सर्ववादी (*Pantheistic*) ये दोनों ही प्रकार के सौन्दर्य दर्शन संबंधी विचार योरोप और भारत के साहित्य में बहुत प्राचीनकाल से चले आ रहे हैं ।^{३१६}

“ प्रकृति को स्पन्दन शील और जीवन युक्त सर्वव्याप्त चेतना से परिचालित मान कर आलोच्य विषय के कवियों ने प्रकृति के विषय में अपनी अनुरक्ति दिखायी । यह सर्ववादी दर्शन छायावाद में अपने विविध रूपों में दीख पड़ता है ।

छायावादी कवियों ने प्रकृति के सौन्दर्य को नारी रूप में देखा या पुरुष सौन्दर्य के रूप में, यदि इस पर विचार करें तो कतिपय विद्वानों का मत है कि प्रकृति और उसके उपकरणाँ को छायावादी कवियों ने नारी सौन्दर्य के रूप में प्रतिष्ठित किया है क्योंकि प्रकृति का यही मसूँटा, कोमल, स्निग्ध और मधुर रूप आलोच्य छायावादी कवियों के रुचि के अनुकूल था । लेकिन यह धारणा बहुत कुछ भ्रान्त सी दीख पड़ती है क्योंकि ^{पं० रामचन्द्र शुक्ल के शब्दों में} सौन्दर्य की भावना सर्वत्र स्त्री का चित्र चिपका कर करना खेल-सा हो जाता है । ऊँचा सुन्दरी के कपोलों की ललाई, रजनी के रत्न जटित केश-कला, दीर्घ निःश्वास और अश्रुविन्दु तो रुड़ हो ही गए हैं किरण, लहर, चन्द्रिका, छाया, तितली सब अप्सराएं या परियाँ बन कर ही सामने आने पाती हैं । उसी तरह प्रकृति के नाना व्यापार भी चुंबन, आलिंगन, मधु ग्रहण, मधुदान, कामिनी-क्रीड़ा इत्यादि में अधिकतर परिणित दिखायी देते हैं ।^{३२०} पर छायावादी कवियों को प्रकृति में नारी

का ही मात्र रूप दीखता हों ऐसा नहीं है। प्रसाद के परिवर्तन, बादल, निराला का बादल, खजौहरा, राम की शक्ति पूजा, प्रसाद की कामायनी में आर प्रकृति के स्वतंत्र दृश्य, 'अरुण यह मधुमय देश हमारा' और उनकी अन्य रचनाओं के साथ महादेवी और रामकुमार की कविताओं में भी पुरुष सौन्दर्य का आकर्षण व्यक्त किया गया है। अतः यह कहना युक्तिसंगत प्रतीत होता है कि छायावादी कवियों ने जिस मनोयोग से प्रकृति में नाट्य सौन्दर्य का वर्णन किया है ठीक उसी प्रकार पुरुष सौन्दर्य भी। यद्यपि प्रकृति वर्णन की दृष्टि से कवियों ने सर्व प्रथम रहस्य भावना और अशरीरी सूक्ष्म सौन्दर्य तथा कालान्तर में मानवीकरण की प्रवृत्ति अपनायी तथापि पुरुष सौन्दर्य के साथ नारी सौन्दर्य का चित्रण मिलता है। स्वयं पंत ने इस बात को स्वीकार किया है कि 'प्रकृति को मैंने अपने से अलग सजीव सत्ता रखने वाली नारी के रूप में देखा है।' ३२१ पर उन्हीं के साहित्य में उनके कथन का अपवाद दीख पड़ता है।

आलोच्य विषय के छायावादी कवियों के प्रारम्भिक काव्य में प्रकृति के सौन्दर्य को देखकर मात्र अवाक रह जाने की प्रवृत्ति मिलती है और कालान्तर में उनकी प्रकृति सम्बन्धी विचारधारा में पर्याप्त अन्तर आया, + रोमाण्टिक कविता का प्रभाव (विदेशी), संस्कृत काव्य और उसकी विस्तृत परम्परा का अध्ययन तथा तत्कालीन राष्ट्रीय आन्दोलन के कारण पूरे देश को एक भारत माता के रूप में देखते हुए प्रकृति में वात्सल्य भावना का प्रादुर्भाव आदि उसके प्रमुख कारण कहे जा सकते हैं। प्रायः समस्त छायावादी विचारधारा पर रोमाण्टिक भावधारा की प्रकृति वैश्या कल्पना का अत्यधिक प्रभाव है जिसमें प्रकृति मात्र आलम्बन नहीं है। डा० रघुवंश के अनुसार '—छायावाद काव्य की रोमाण्टिक प्रकृति की उपस्थिति काव्य के लिए जीवत और स्पन्दित है। जिस प्रकार उसने जीवन को अनुभूति और संवेदना के सूक्ष्म स्तर पर ग्रहण किया है, उसी प्रकार प्रकृति उसके लिए जीवन का अंग है जो अनुभव या संवेदना की वस्तु (आलम्बन) न होकर उसका साक्षात्कार है। वह पुनः प्रकृति की व्यापक चेतना का सहज और जिज्ञासु भाव से अन्वेषण करता है, उसके वस्तु पर सौन्दर्य के परे सूक्ष्म भावगत सौन्दर्य का अनुभव करना चाहता है। वह मानवीय भावों का, आशा-निराशा, पीड़ा-वैदना, हर्ष-विषाद, सुख-दुःख,

इच्छा आकांक्षाओं का अनुभव प्रकृति के फौले हुए जीवन के माध्यम से करता है और अपनी कल्पना के मुक्त और स्वच्छन्द प्रत्यक्षीकरण का क्षेत्र प्रकृति में खोजता है। यह प्रकृति का जीवन न कवि के जीवन के समानान्तर है न उसके आरोपित और उत्प्रेरित ही, वह कवि जीवन से अभिन्न हो गया है।^{३२२} लेकिन रोमांटिक दृष्टि के अलावा युगीन काव्य प्रकृति और उसकी परिकल्पना पर अन्य वस्तु का भी प्रभाव है और वह प्रभाव है भारतीय दार्शनिक आध्यात्मिक चिन्तन का; नव्य और अद्वैतवाद, मानवतावाद, विश्ववन्धुत्व आदि विचारधाराओं का ओत भी छायावादी कवियों की विचारधारा में ढूँढ़ा जा सकता है। इन विचारधाराओं के फलस्वरूप प्रकृति के सर्वज्ञानवादी परिकल्पना के साथ छ छायावादी कवियों में प्रकृति चेतना में आध्यात्मिक भाव बोध और अर्थ-संकेत देने की प्रकृति विकसित हुई है। प्रकृति के रोमांटिक दृष्टि से यहाँ आलौच्य विषय के छायावादी कवियों की प्रकृति का अन्तर उपस्थित होता है, जब उसकी चेतना कल्पना और सौन्दर्य में किसी व्यापक सत्ता (जो प्रकृति के अतिरिक्त है) का आभास उनकी मिलता है। मध्य युग के साधक कवियों ने अपने आराध्य के व्यक्तित्व में सारी प्रकृति को उसके रूपकार और भाव प्रवण सौन्दर्य को समाहित कर दिया था। आलौच्य विषय के छायावादी कवियों ने रहस्यवादी प्रकृति के सूक्ष्म सौन्दर्य बोध के माध्यम से किसी अलौकिक (आध्यात्मिक) सत्ता के संकेत को ढूँढ़ने का प्रयत्न किया है साथ ही स्वच्छन्द प्रकृतिवादी के रूप में प्रकृति और उसके जीवन से समान संबंध, अनुभूति तथा साक्षात्कार भी किया है।

प्रकृति के प्रति व्यापक एवं नवीन दृष्टिविस्तार के अतिरिक्त भी आलौच्य विषय के छायावादी कवियों ने बतुरमासा और बारहमासा की परम्परा भी निभायी, जिनमें निराला और रामकुमार वर्मा उल्लेखनीय हैं। महादेवी ने भी कदाचित् ऐसी विचारधारा से प्रभावित होकर करुणा या वियोग से सम्बन्धित प्रकृति की चेतना का उपयोग किया है जो कि उनकी वियोगाभिव्यक्ति की पृष्ठभूमि को सजीव बनाने में पर्याप्त समर्थ दीख पड़ती

है। कदाचित् परम्परा पालन का यह भी कारण हो कि उनकी दृष्टि में प्रकृति में कोई परिवर्तन नहीं दीख पड़ता। प्रारम्भ से अब तक प्रकृति सम्बन्धी मूल नियम पूर्ववत् ही हैं।

जयशंकर प्रसाद, सूर्यकान्त त्रिपाठी निराला, सुमित्रानन्दन पंत महादेवी वर्मा और रामकुमार वर्मा के काव्य सम्बन्धी विचारधारा के विश्लेषण-विवेचन के अनन्तर गद्य साहित्य में प्रकृति के उपयोग सम्बन्धी दृष्टिकोण पर विचार किया जाय तो — यह कहा जा सकता है कि प्रसाद ने अपनी कहानियाँ में प्रकृति वर्णन कथावस्तु को सुसंगठित बनाने, वातावरण के निर्माण, चरित्र को उभारने तथा मनोविश्लेषण के अतिरिक्त स्वतंत्र रूप से भी किया है। अधिकांश कहानियाँ प्रकृति वर्णन से ही प्रारंभ होती हैं। जिन कहानियों की कथावस्तु कमजोर है उसको भी प्रकृति द्वारा रोचक बनाने का प्रयत्न किया गया है। उनके उपन्यास साहित्य में प्रकृति वर्णन काव्य एवं कहानियों की अपेक्षा कम किया गया है। जहाँ तक नाटक साहित्य का प्रश्न है प्रकृति के माध्यम से ही राष्ट्र प्रेम एवं तत्संबन्धी विचारधारा की अभिव्यक्ति की गयी है, साथ ही देश के प्रकृति सौन्दर्य पर गर्व करते हुए देश की सांस्कृतिक गौरवगाथा पर प्रकाश डाला गया है।

पंत ने अपने लेखों में प्रकृति सम्बन्धी पर्याप्त विवेचन-विश्लेषण किया है पर इसके अतिरिक्त उनके एक मात्र कहानी संग्रह पाँच कहानियाँ में प्रकृति वर्णन का उपयोग मात्र वातावरण निर्माण के दृष्टिकोण से किया गया है। निराला के उपन्यासों में काव्य की तरह प्रकृति वर्णन की रुचि नहीं देखने को मिलती। कथावस्तु की अन्वति के दृष्टिकोण से कहानियों की तरह उपन्यास में भी प्रकृति का उपयोग ^{कम} किया गया है। पर उनके ऐतिहासिक उपन्यास प्रभावती में प्रकृति का उपयोग ऐतिहासिक वातावरण की श्रृष्टि करने के लिए किया गया है। महादेवी ने अपने लेखों में प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण का पर्याप्त विश्लेषण किया। साथ ही मानवीकरण की प्रवृत्ति को प्राचीन भारतीय साहित्य के आधार पर इस देश की ही प्रवृत्ति बताया। पर उनके रेखा चित्रों में प्रकृति का बहुत कम प्रयोग मात्र वहीं देखने को मिलता है जहाँ स्थान या वातावरण सम्बन्धी

पृष्ठभूमि को उभारने का रहा है । जहाँ तक रामकुमार वर्मा का प्रश्न है पंथ की तरह उनके लेखों में भी प्रकृति सम्बन्धी दृष्टिकोण का विवेचन किया गया । पर एकांकी नाटकों में प्रकृति का उपयोग मात्र वातावरण निर्माण के दृष्टिकोण एवं शृंगार के निमित्त किया गया है ।

अतः उपर्युक्त विवेचन विश्लेषण के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों ने काव्य के अतिरिक्त काव्य-तर साहित्य में प्रकृति वर्णन किया । काव्य एवं गद्य साहित्य सम्बन्धी प्रकृति वर्णन की विचारधारासम्बन्धी, रूप में परस्पर कोई विरोध नहीं दीख पड़ता , वरन् वह छायावादी कवियों की वैचारिक पुष्टि में सहायक है ।

खण्ड १

अध्याय ८—समाज

समाज

आलोच्य कवियों की समाज विषयक परिभाषा को देखें तो कहा जा सकता है कि जयशंकर प्रसाद ने समाज की धारणा को स्पष्ट करते हुए प्राचीन भारतीय संस्कृति के आदर्श रूप को विश्लेषित करने का प्रयत्न किया। पर उनके साहित्य में समाज सम्बन्धी कोई परिभाषा नहीं देखने को मिलती। निराला ने शब्दगत दृष्टिकोण से समाज की परिभाषा की कि "शब्दशास्त्र के अनुसार समाज का जो अर्थ भारत में प्रचलित है वह पश्चिम के सोसाइटी शब्द अथवा तत्सम तत्भव किसी अपर शब्द में नहीं।"^१ उनके अनुसार "समाज एक ऐसा शब्द है जो अपने अर्थ में उत्तम प्रगति सूचित करता है और प्रगति हर एक मनुष्य समुदाय के लिए आवश्यक है।"^२ पन्त ने समाज को संस्कृति का महत्वपूर्ण अंग माना क्योंकि प्रत्येक "प्रथा"^३ की उत्पत्ति समाज द्वारा ही होती है। महादेवी के अनुसार "समाज ऐसे व्यक्तियों का समूह है जिसमें स्वार्थों की सार्वजनिक रक्षा के लिए अपने विषम आचरणों में साम्य उत्पन्न करने वाले कुछ सामान्य नियमों से शासित होने का समझौता कर लिया (जाता) है।"^४ रामकुमार वर्मा के साहित्य के आधार पर यह कहा जा सकता है कि "समाज वह इकाई है जिसमें कुछ विशिष्ट मान्यतारें"^५ होती हैं।

कायावादी कवियों की उपर्युक्त परिभाषा के अनन्तर उनकी समाज विषयक धारणा की पीठिका पर भी विचार करना अधिक युक्तिसंगत होगा। आधुनिक युग के संदर्भ में देखें तो भारतेन्दु युग में व्यक्ति को समाज का अभिन्न अंग मानते हुए भी उसके स्वतंत्र परिवेश पर प्रकाश नहीं डाला गया। कदाचित् यह देश की पराधीनता के कारण संभव न था। पर समाज में विदेशी शासन की पराधीनता से ब्राह्मण पाने का प्रयत्न अपने प्रारंभिक रूप में दीख पड़ता है। यह चेतना घर करने लगी थी कि देश की गिरा आर्थिक, सामाजिक स्थिति की बहुत कुछ जिम्मेदार देश को शासित

१. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ३४१

४. ब्रजलता की कहियाँ, पृ० १२६

२. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ३४२

५. साहित्य शास्त्र, पृ० ८३

३. आधुनिक कवि पन्त, ४०

करने वाली विदेशी सरकार है। समाज में रुढ़िगत नाना कुरीतियाँ घर कर गयी थीं जिसके प्रतिकार के निमित्त समाज सुधार के आन्दोलनों की धूम थी। फलस्वरूप सामाजिक जागृति और चेतना फैली यह तत्कालीन साहित्य की विधाओं में स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। पर समाज सुधार की चेतना के सन्दर्भ में यह भी कहा जा सकता है, यद्यपि यह महसूस किया जाता था कि देश की दुर्व्यवस्था का कारण विदेशी शासन है पर समाज सुधार का पूर्णतया आत्मविश्वास नहीं दीख पड़ता। उसके सुधार के लिए देशवासियों में ईश्वर से ही अधिकतर प्रार्थना की जाती थी। कदाचित्त यह नियतिवादी चेतना की ही परिणति थी जिसमें पुरुषार्थ पर अधिक बल प्रदान न कर ईश्वर के समक्ष समाज सुधार सम्बन्धी एकनिष्ट भावना व्यक्त की गयी थी।

पर द्विवेदी युग में समाज विषयक धारणा में कुछ परिवर्तन देखने को मिलता है जिसका बहुत कुछ कारण तत्कालीन समाज में समाज-सुधार सम्बन्धी चल रहे आन्दोलन कहे जा सकते हैं। समाज सुधारकों की धारणा थी कि व्यक्ति ही समाज संचरना की मूल इकाई है। अतः समाज की सभी रुढ़ियाँ में सुधार सम्यक है। इस भावना ने समाज सुधार सम्बन्धी आन्दोलनों को पर्याप्त प्रोत्साहित किया। जिस राष्ट्रीय चेतना का जन्म भारतेन्दु युग में हुआ था उसे समाज में विकसित होने का अवसर मिला। समाज सुधार में उपदेशात्मकता की प्रमुखता था। राष्ट्रीय चेतना के परिप्रेक्ष्य में पूरे देश को एक मानव समाज का रूप मानकर भारत माँ की विराट कल्पना की गयी। कदाचित्त यह विराट कल्पना भारत दुर्दशा की ही प्रति-क्रिया थी जिसके कारण आलान्तर में देश को नवीन चेतना प्राप्त हुई थी।

हायावादी कवियों ने समाज की सापेक्षिक महत्ता में व्यक्ति के अन्तर्मन को अधिक महत्वपूर्ण समझा कदाचित्त उनकी धारणा थी कि सामाजिक बंधनों के कारण व्यक्ति का अन्तर्मन पूरी तरह उद्धाटित नहीं होने पाता। पर कतिपय उन्हीं हायावादी कवियों में प्रगतिवाद की विचारधारा को ग्रहण करने का नितान्त व्यक्तिवादी दृष्टिकोण की उपेक्षा भी की और समाज रहित व्यक्तित्व को निरर्थक बताते हुए समाज को ही सर्वोपरि बताया। जहाँ तक आलोच्य विषय के हायावादी कवियों के साहित्य में सामाजिक स्थिति एवं तत्सम्बन्धी धारणा का

प्रश्न है उसे क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा ।

प्रसाद

प्रसाद की कविताओं में तत्कालीन स्थिति एवं उनकी समाज सम्बन्धी धारणा का विश्लेषित किया जाय तो उन्हीं के शब्दों में कहा जा सकता है कि—

‘ भुनती वसुधा, तपते नग, दुखिया है सारा अग जग

कंटक मिलते हैं प्रतिपग, जलती सिकता का यह मग ।’^६

और तत्कालीन त्रस्त समाज में जीविका अर्जित करने के लिए सरकारी नौकरी ढूँढ़ने की प्रवृत्ति के साथ पश्चिमी सभ्यता के संयोग से हुई भौतिक उथल-पुथल का एक संकेत — ‘ भौतिक विप्लव देल विकल वै थे घबराये, राज-शरण में त्राण प्राप्त करने को आये, किन्तु मिला अपमान और व्यवहार बुरा था, मनस्ताप से सबके भीतर राख भरा था ।’^७ में स्पष्ट रूप से मिल जाता है । पर परिस्थिति के हल के रूप में सामाजिक विह्वलनाओं के प्रति कवि का सारा जोश— ‘ वह जा बन करुणा की तरंग, जलता है यह जीवन पतंग ’^८ कह कर ही शान्त हो जाता है, वह इन समस्याओं के प्रति किसी ठोस परिणाम की ओर कोई संकेत नहीं करता ।

गद्य साहित्य में प्रसाद की सामाजिक चिंतन की प्रखरता कुछ अधिक देखने को मिलती है, जिससे प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से उनकी सामाजिक विचारधारा पर प्रकाश पड़ता है । इनके ‘ कंकाल ’ उपन्यास का विजय सामाजिक यथार्थ को स्पष्ट शब्दों में कहता है कि आज ‘ जब इस समाज का अधिकांश पददलित और दुर्वशाग्रस्त है, जब उसके अभिमान और गौरव की वस्तु धरापूष्ठ पर नहीं बची — उसकी संस्कृति विह्वलना, उसकी संस्था सारहीन और राष्ट्र बौद्धों के शून्य के सदृश बन गया है, जब संसार की अन्य जातियाँ सार्वजनिक प्रातृभाव और साम्यवाद को लेकर खड़ी हैं’^९ ऐसी स्थिति में समाज की उपेक्षा नहीं हो सकती । समाज में

६. लहर, पृ० ५०

७. कामायनी, पृ० २०१

८. लहर, पृ० ५०

९. कंकाल, पृ० ७२

भुठलाने की प्रवृत्ति बढ़ती जा रही है यही कारण है " धर्म के सेनापति विभीषिका उत्पन्न करके साधारण जनता से अपनी वृत्ति कमाते हैं और उन्हीं को गालियाँ सुनाते हैं । यह गुरुद्वय कितने दिनों चलेगा । " १० " आज भी समाज वैसे ही लोगों से भरा पड़ा है — जो स्वयं मलिन रहने पर भी दूसरों की स्वच्छता को अपनी जीविका का साधन बनाये हैं । " ११ समाज सुधार के दृष्टिकोण से प्रेरित होकर प्रसाद ने कंकाल में "भारत संघ" की स्थापना की । जिसका उद्देश्य धूल-धर्म "श्रेणी-वाद, धार्मिक पवित्रतावाद, अभिजात्यवाद इत्यादि अनेक रूपों में फैले हुए सब देशों के भिन्न भिन्न प्रकारों के जातिवाद की अत्यन्त उपेक्षा" (करना है । साथ ही संसार में) .. "अन्न-वस्त्रविहीन, विना किसी औषधि-उपचार के मर रहे " १२ लोगों की सेवा उसका उद्देश्य है ।

कंकाल की तरह प्रसाद साहित्य में कुछ अन्य ऐसे स्थल दीख पड़ते हैं जिनसे उनकी सामाजिक विचार धारा और तत्कालीन स्थिति की भी पुष्टि होती है । जैसे — " संवत् ५५ का अकाल आज के सुकाल से भी सख्त था — कौमल था । " १३ इससे तत्कालीन स्थिति का बोध होता है, साथ ही यह कहा जा सकता है कि सामाजिक परिस्थितियों की जटिलता वें के कारणों में महत्व है — सामाजिक कुरीतियाँ । उनकी धारणा है कि " हिन्दू की कौटी सी गृहस्थी में कूड़ा — करकट तक जुटा रखने की चल है और उन पर प्राण से बढ़कर मोह । दस पाँच गहनेन दो चार बर्तन, उनको बीसों बार बन्धक करना और घर में कलह करना यही हिन्दू-घरों में आये दिन के दृश्य हैं । जीवन का जैसे कोई लक्ष्य नहीं । पद बलित रहते — रहते उनकी सामूहिक चेतना जैसे नष्ट हो गई है । अन्य जाति के लोग मिट्टी या चीनी के बरतन में उत्तम स्निग्ध भोजन करते हैं । हिन्दी चाँदी की थाली में भी सत्तू घोल कर पीता । " १४ आर्थिक दृष्टिकोणसे यदि विचार तो " बिना वस्त्र के सैकड़ों नर कंकाल " १५ सामाजिक जीवन का अभिशाप हो रहे हैं । " हिन्दुओं में परस्पर तनिक भी सहानुभूति नहीं । मनुष्य, मनुष्य के सुख-दुख से सौदा करने लगा ... है और उसका मापदण्ड " १६ बन गया है रूपया । समाज की ऐसी दयनीय स्थिति में भी प्रसाद ने शैला के माध्यम से एक सुधारवादी रूप उभारा है । उसके शब्दों में

१०. कंकाल, पृ० ७३

११ वही, पृ० १६३

१२. कंकाल, पृ० २३५

१३. वही, पृ० ७८

१४. वही, पृ० ५६

१५. तितली, पृ० ५६

१६. तितली, पृ० ५८

‘जीवन का सच्चा स्वरूप विमल है, जिसमें ठीस मेहनत, अटूट विश्वास और सन्तोष से भरी शांति हंसती-खेलती है।’ १७

प्रसाद ने समाज का यथावत चित्रण ही नहीं किया वरन् उन्होंने आदर्श सामाजिक व्यवस्था पर भी प्रकाश डाला। साथ ही उसमें बाधक परिस्थितियाँ पर असंतोष प्रकट किया। समाज में धार्मिक विचारधारा के सम्बन्ध में उन्होंने निर्जन के इस कथन से अपनी सहानुभूति प्रदर्शित की है कि — ‘जब मैं स्वार्थियों को भगवान् पर भी अपना अधिकार जमाये देखता हूँ, तब मुझे हंसी आती है — जब उस अधिकार की घोषणा करके दूसरों को वे छोटा, नीच और पतित ठहराते हैं।’ १८ पर समाज में ऐसी स्थिति अधिक दिनों तक नहीं रह सकती। समाज का हर व्यक्ति जब इन स्वार्थ-परक मूल्यों से छुटकारा पाने का प्रयत्न करेगा तभी समाज के आदर्श रूप की प्रतिष्ठा हो सकेगी। कदाचित् इसी आदर्श समाज की भावना से प्रेरित होकर उनके द्वारा ‘भारत संघ’ १९ की स्थापना कराई गई जिसका उद्देश्य था — आर्य संस्कृति का प्रचार, अणुवाद, धार्मिक पवित्रतावाद, आभिजात्यवाद और जातिवाद की अत्यन्त उपेक्षा, ‘यत्र नायारिस्त पूज्यन्ते रम्यते तत्र देवता’ की भावना का प्रचार और हर गिरे हुए को उठाना। तितली में भी प्रसाद ने आदर्श सामाजिक व्यवस्था की धारणा से प्रभावित होकर ही गाँवों में बैक, चकबन्दी, पंचायत और बीज गोदामों के खुलवाने पर जोर दिया। जिससे गाँव सम्पन्न हों। आदर्श समाज की कृष्टि हो सके और — ‘सबके लिए सुख साधन का द्वार खुला हो’। २०

प्रसाद साहित्य के आधार पर यदि समाज पर पढ़ने वाले विदेशी प्रभाव को विश्लेषित किया जाय तो उनकी विचारधारा और भी स्पष्ट हो जाती है उनके अनुसार पाश्चात्य सभ्यता के सम्पर्क में आने के कारण भारतीय समाज की

१७. तितली, पृ० ३५

१८. कंकाल, पृ० २६१

१९. कंकाल, पृ० २३५

२०. कामायनी, पृ० १८४

विचारधारा में एक परिवर्तन नील पड़ता है। योरोप की औद्योगिक क्रान्ति भारतीय समाज के लिए एक आकर्षक केन्द्र बन रही थी। भारत में भी विदेशी पूंजीपतियों द्वारा उद्योगधन्धे खुल रहे थे। पर इस औद्योगिक विकास के प्रथम चरण में ही विदेशियों द्वारा अपमान मिलने से भारतीय जनमानस क्षुब्ध था।^{२१} पाश्चात्य प्रभाव से समाज में व्यक्ति चेतना जगती रही थी पर, राग द्वेष पंक्त में सने^{२२} वातावरण में इसके पूर्ण विकास का अवसर न था। देश में हो रहे रेल, डाक, तार के विकास से समाज में एक नया वातावरण मिल रहा था। पर समाज में शिल्पकला को प्रोत्साहन न मिलने से उसका ह्रास हो रहा था। इसकी भत्तक 'प्रकृति-शक्ति तुमने यन्त्रों से सबकी छीनी, शोषण की जीवनी बना दी जर्जर भूमी' ^{२३} — में भी देखी जा सकती है। कवि का यह दृढ़ विश्वास था कि विदेशी दासता की परिस्थिति अब अधिक दिनों तक नहीं चल सकेगी।^{२४}

प्रथम महायुद्ध में होने वाले नर संहार के कारण समाज युद्ध से त्रस्त हो गया था। कदाचित् उसे ही प्रसाद ने 'ओ पागल प्राणी तू क्यों जीवन खाता है' ^{२५} में व्यक्त किया है क्योंकि उन्होंने 'जीने दे सबको, फिर तू भी सुख से जी ले' ^{२६} की भावना का ही समर्थन किया है। प्रसाद की धारणा थी कि -- तत्कालीन विदेशी शासन और संस्कृति के प्रभाव में 'समाज का अधिकांश पदचलित और दुर्दशा ग्रस्त है, उसकी अभिमान और गौरव की वस्तु धरा पृष्ठ पर नहीं नहीं बची'। ^{२७} कितने अनाथ यहां अन्न-वस्त्र विहीन, बिना किसी औषधि उपचार के मर रहे हैं। ^{२८} तत्कालीन-यह कदाचित् यह स्थिति समाज में प्रथम महायुद्ध के अनन्तर मन्दी तक की स्थिति का द्योतन करता है क्योंकि प्रसाद की मृत्यु संवत् १९६४ में ही गयी थी।

२१: कामायनी, पृ० २०१

२२: कामायनी, पृ० २०५

२३: कामायनी, पृ० २११

२४: कामायनी, पृ० २१०

२५: कामायनी, पृ० २१३

२६: कामायनी, पृ० २१३

२७: कंकाल, पृ० ७३

२८: कंकाल, पृ० २७६

तितली में प्रसाद ने योरोपीय सामाजिक व्यवस्था पर भारतीय सामाजिक व्यवस्था की विजय दिखायी है। इन्द्रदेव के साथ इंग्लैण्ड से आने वाली मिस शैला इसी की प्रतीक है। उसके अनुसार-- भारतीय समाज में ही जीवन का सच्चा स्वरूप मिलता है, जिसमें ठोस मिहनत, अटूट विश्वास और संतोष से भरी शांति हंसती खेलती है। लंदन की भीड़ से दबी हुई मनुष्यता में मैं ऊब उठी थी।^{२६} शैला भारतीय पहनावे के प्रति भी आकर्षित है।^{२७} वह विभिन्न भारतीय सामाजिक रीति-रिवाजों में शरीक होती है। बाथम और जान^{२८} तथा वाट्सन^{२९} भी भारतीय समाज के प्रति आकर्षित हैं। कंकाल का पादरी भी हिन्दू धर्म के व्याख्यान में शरीक होता है। यह तत्कालीन भारतीय समाज के प्रति योरोप का एक सहज आकर्षण कहा जा सकता है।

प्रसाद ने समाज पर छाये अंग्रेजी सभ्यता के आतंक का भी चित्रण किया है जिसमें तत्कालीन विचार धारा और उस पर पढ़ने वाले प्रभाव की स्थिति का स्पष्टीकरण होता है। वाट्सन का कथन है कि - "स्वतंत्र इंग्लैण्ड में रह आने के कारण आप वाट्सन को हौवा नहीं समझते किन्तु मैं अनुभव करता हूँ यहाँ के लोग मेरी कितनी धाक मानते हैं। उनके लिए मैं देवता हूँ या राजास, साधारण मनुष्य नहीं। यह विस्मयता क्या परिस्थितियाँ से उत्पन्न नहीं हुई है।"^{३०}

पाश्चात्य संस्कृति के प्रभाव में भारतीय समाज पर बढ़ती हुई यांत्रिक संस्कृति के बोझ को प्रसाद मानवता के विकास में बाधक समझते हैं जिसे उन्होंने *कामना* (नाटक) में मात्र संकेत भर किया है।

प्रसाद : निष्कर्ष

१. सरकारी नौकरी की ओर युवक आकर्षित हैं पर साथ ही आत्म-

२६: तितली, पृ० ३५

२७: तितली, पृ० ११५

२८, कंकाल, पृ० ११४

२९: तितली, पृ० ११४

३०, तितली, पृ० ११६

सम्मान पर लगे ठेस के कारण उनका स्वामिमान आहत है ।

२. समाज में आर्थिक दुर्दशा की स्थिति सर्वत्र व्याप्त है । गरीबी के कारण समाज के अधिकांश लोग भोजन, वस्त्र और घर की समस्या को नहीं सुलझा पाते ।

३. तत्कालीन समाज में साश्चात्य भौतिक सम्यता के चकाचौंध के प्रति एक जिज्ञासा की भावना मिलती है । कालान्तर में भारतीय संस्कृति और समाज के प्रति विदेशियों का भी आकर्षण दीख पड़ता है ।

४. समाज की विचारधारा मूल समस्याओं के समाधान के सम्बन्ध में न होकर बाह्याडम्बर की ओर केन्द्रित है ।

५. सुधारवादी दृष्टिकोण के प्रति अविश्वास नहीं दीख पड़ता । आदर्श सामाजिक व्यवस्था की विचारधारा से प्रभावित होकर गांव में बैंक, चकबन्दी, पंचायत तथा अच्छे बीज गोदाम को खोलवाने की बात का समर्थन किया गया है ।

६. समाज में सबका जीवन सुख सुविधा सम्पन्न हो ऐसी आदर्श व्यवस्था की कामना की गयी है ।

पंत

पंत की विचारधारा में समाज के गहिल रूप की प्रतिक्रिया भी सदैव मंगल कामना में सिक्त दीख पड़ती है । कवि समाज को सम्बोधित करते हुए कहता है कि समाज में 'देन्य जर्जर, अभाव, ज्वर पीड़ित जीवन-यापन से मनुष्य का जीवन गहिल न हो । युग-युग के छाया भावों से त्रसित, मानव का मानव के प्रति मन सशक्त न हो ।' ३४ पर समाज के व्यक्ति ... 'तन की चिन्ता में निशिदिन मात्र दे' ३५ तक ही सीमित रह गए हैं । निद्रा, भय, मेथुन, आहार ये चार पशु लिप्सार हैं जो उन्हें सर्वस्व सार-सी दीख पड़ती हैं । कवि का दृष्टिकोण है कि असामाजिक रूप से जीवन व्यतीत करना सामाजिक

दृष्टि से हानिकारक है क्योंकि ऐसी बालुका भीतों पर समाज के नव्यतंत्र का सृजन नहीं हो सकता ।

समाज में यदि परिस्थितियों से सबसे अधिक त्रस्त है तो वह मध्यम वर्ग का मानव । वह लोखली, मान्यताओं से अपने को लपेटे हुए है । अपने को जितना ही सुलभाने का प्रयत्न करता है वह उतना ही उलभता जाता है । कवि के शब्दों में ' मध्यम वर्ग का मानव परिजनपत्नीप्रिय, व्यक्तित्व प्रसारक, परहित निष्क्रिय, ' ३६ यदि अमजीवी रूप में — अमिकों का — अभिभावक नवयुग का बाहक, (सच्चा) नेता (और) लोक प्रभावक ' ३७ होता तो समाज में मध्यम वर्ग की दयनीयता ऐसी न होती ।

कविकृष्णक समाज की गिरी स्थिति के प्रति भी पर्याप्त सहानुभूति रखता है । उसने कृष्णक समाज की दशा को 'वज्र मूढ़, हठी, ध्रुव ममत्व की मूर्ति, रुढ़ियों का बिर रक्षक, कर जर्जर, ऋण ग्रस्त, स्वल्प पैत्रिक स्मृति भू-धन, निखिल दैन्य ' ३८ के रूप में चित्रित किया है । उसे इस बात का दार्ढ्य है कि इस प्रयोगिक युग में कृष्णक — विश्व प्रगति अनभिज्ञ, निज कूप तम में ही सीमित रह गया है । वह कृष्णकोंके उद्धार कार्य को ' पुण्य ' की संज्ञा से अभिहित करता है । ३९ पर यह पुण्य इच्छा तभी पूरी होगी जब ' सामूहिक कृष्ण ' ४० द्वारा ग्राम्य समाज की सारी व्यवस्था कवि ने न केवल कृष्णक समाज वरन् समस्त ग्रामवासियों की आर्थिक स्थिति पर भी दार्ढ्य प्रकट किया है । कदाचित् इसीलिए उसने कहा है कि '—यहां युग-युग से अभिशासित, अन्न-वस्त्र पीड़ित असम्य, निर्बुद्धि, पंक में पालित लोग रहते हैं । यह मानव लोक नहीं, अपरिचित नरक है । वह आश्चर्य प्रकट करता है कि क्या इसी इन्ही भाङ्ग-फूस के विवर में देश का जीवन शिल्पी निवास करते हैं, जिसके कीड़ों से रँगते घर के लोग अकथनीय कष्टता में गृह-क्षेत्र-मग्न हर जगह कलह के बीच अपनी विवशता भरी जिन्दगी बिता रहे हैं । ' ४२

३६ : चिदम्बरा, पृ० ५१

३७ : चिदम्बरा, पृ० ५१

३८ : चिदम्बरा, पृ० ५१

३९ : चिदम्बरा, पृ० ५१

४० : चिदम्बरा, पृ० ५२

४१ : चिदम्बरा, पृ० ५२

४२ : चिदम्बरा, पृ० ६६

पत की दृष्टि में समाज का एक ऐसा ढांचा है जिसमें वह पूरे समाज तंत्र को नया रूप देना चाहता है । जिससे पापों की जननी दरिद्रता मिटे और अधिवास, वसन आदि सभी मनुयोचित सुविधाएं समाज को उपलब्ध हो सकें । ४३ कवि को इस सामाजिक व्यवस्था के लक्ष्य को प्राप्त करने में पूर्ण आस्था है क्योंकि उसे मनुष्यत्व की क्षमता ४४ पर विश्वास है जिस पर आधारित उसे अभिनय लोक सत्य को इस भू पर स्थापित करना है । ४५ 'नंगे भूखों के क्रन्दन, निर्मम शोषण ४६ और अन्ध रूढ़ियों को ४७ नष्ट करना है । कवि के अनुसार नव मानवता (और नव समाज सृजन करने के लिए) एका ४८ होने का यही समय है । वह नव सृजन करने के निमित्त 'जीवन की स्थितियों (को परिवर्तित परिवर्धित ४९ करके आओ स्थितियों से लड़ें साथ-साथ आगे बढ़ें, भेद मिटेंगे निश्चय एक्य की होगी जय ५० की कामना करता है क्योंकि ऐसी स्थिति में ही नव जीवन , नव कर्म, वचन, मन ५१ सृजित हो सकेगा ।

युगवाणी में कवि की यह स्पष्ट धारणा दीख पड़ती है कि बिना परिवर्तन के समाज में नव मानवतावादी विचारधारा की सृष्टि नहीं हो सकती । इस नये समाज की सृष्टि के निमित्त कर्मशील हाथों की आवश्यकता है । इसलिए पत की वैयक्तिक चेतना इस बात की कामना करती है कि -- जगजीवन में जो चिर महान् सौन्दर्यपूर्ण और सत्यप्राण है उसका सह प्रेमी बने उसे शक्ति मिले और मानव का परित्राण करे भय, संशय, अधभक्ति, भेदभाव और अधकार ५२ को नष्ट कर एक बार फिर से वह समाज में नव जीवन का विहान ला सके ।

समाज में चली आ रही रूढ़ियों से कवि दुःख है । उसकी धारणा है कि इन जर्जित रूढ़ियों के कारण ही समाज और सामाजिक व्यवस्था उन्नति

४३ : चिदंबर, पृ० ८६

४४ : स्वर्णधूलि, पृ० १२

४५ : स्वर्णधूलि, पृ० १३

४६ : स्वर्णधूलि, पृ० ६०

४७ : स्वर्णधूलि २५० २६

४८ : स्वर्णधूलि, पृ० २६

४९ : स्वर्णधूलि, पृ० १६

५० : स्वर्णधूलि, पृ० १८

५१ : स्वर्णधूलि, पृ० २४

५२ : युगपथ, पृ० २६

नहीं कर पाता । कदाचित् इसलिए — द्रुत धरती जगत के जीर्ण पग , है स्वस्त-
ध्वस्त है शुक्शीर्ष ^{५३} कह करे विकृत ^{५४} व्यवस्था के ध्वंस होने की कामना
करता है क्योंकि कवि का आत्मविश्वास है कि जो देख चुके जीवन निशीथ, वे
देखेंगे जीवन प्रभात । ^{५५} वह समाज में दीन-हीन, पीड़ित, निर्बल ^{५६} को जीवन
का सम्बल देना चाहता है । कवि काव्य भूमि में अपने को उस जग जीवन का
शिल्पी मानता है जिसमें जीवित वापी का स्वर है । ^{५७} उसका ध्येय एक आदर्श
समाज की सृष्टि है जिसमें — मनुज प्रेम से ... रह सकें मानव ईश्वर का प्रतीक हो। ^{५८}
सिवा उसके उसे और कौन सा स्वर्ग धरा पर चाहिए । ^{५९}

कवि के अनुसार समाज का एक बहुत बड़ा भाग अमजीवी वर्ग है जो
निर्माता श्रेणी द्वारा धन बल से शोषित है । पर दैन्य कष्ट कुंठित ... मूढ़
अशिक्षित होकर भी आधुनिक युग के सभ्य शिक्षितों से भी वह बहुत कुछ शिक्षित
है । कठोर अम के कारण गंदे गात-वसन उनके भले ही हों पर स्नेह साम्य सौहार्द
पूर्ण तप से उसका मन पूर्ण रूप से पवित्र है । भूख प्यास से पीड़ित उसकी भद्दी
आकृति इस बात की कथा-कहती है कि जिसे पशु से भी मानव की कृति कहा जाता
था उन्हीं हाथों से युग की संस्कृति का निर्माण हो रहा है । ^{६०}

लोक क्रान्ति का अग्रदूत, नव्य सभ्यता का उन्नायक शासक अमजीवी
आज भले ही शासित, भय, अन्याय, घृणा से पालित होकर दिन बिता रहा है
पर कवि का विश्वास है कि वह नवयुग की सृष्टि में सहायक है । ^{६१} पंत की
काव्य चेतना ने यह स्वीकार किया है कि समाज का नव-निर्माण बिना अमजीवियों
के जागरण के नहीं हो सकता । कदाचित् इसीलिए वह संदेश देता है कि " जागो
अमिकों, बनो सचेतन, भू के अधिकारी हैं अमजन । " ^{६२}

५३ : युगपथ, पृ० ११

५४ : युगपथ, पृ० २०

५५ : युगपथ, पृ० १६

५६ : युगपथ, पृ० ३०

५७ : युगवाणी, पृ० १३

५८ : युगवाणी, पृ० १५

५९ : युगवाणी, पृ० १६

६० : चिदंबरा , पृ० ५२

६१ : चिदंबरा , पृ० ५२

६२ : चिदंबरा , पृ० ५३

कवि नै समाज के नव निर्माण में न केवल अभिक की महत्ता को स्वीकार किया है वरन् नारी वर्ग में भी एक नयी चेतना एवं जागृति प्रदर्शित की है। उसकी धारणा है कि समाज में नारी वर्ग को एक नयी दृष्टि मिली। वह नारी परंपरागत शब्द की अर्थगत संज्ञा को भुलाकर नरों के संग बैठ जन-जीवन के कामकाज में हाथ बटा रही है। अम से यौवन का स्वस्थ फलकता आतप सा तन लिए, कुल बधू सुलभ संरक्षण से वंचित होकर भी उसने स्वतंत्रता अर्जित की है।^{६३}

पंत युगीन समाज से संतुष्ट नहीं हैं, कदाचित् इसीलिए उन्होंने उसको ध्वंस कर नये समाज की श्रृष्टि का वैचारिक संकल्प रखा। उनके अनुसार 'मैंने इस युग में अधिक महत्व भू-जीवन की उन्नति मंगल रचना को ही देना उचित समझा है, जिसमें व्यापक से व्यापक अर्थ में भगवत् गुणों का आवरण एवं भगवत् वास्तविकता का साक्षात्कार संभव हो सकता है'^{६४} क्योंकि आज के भू-व्यापी संघर्ष, विरोध, अनास्था, निराशा, विशाद तथा संहार की यही वास्तविकता है कि वह मानव समाज को नवीन मान्यताओं के जिताने, नवीन जीवन बोध के धरातलों, तथा महत्तर सामंजस्य की भूमिकाओं की ओर अग्रसर करे।^{६५}

भारतीय समाज पर पड़ने वाले विदेशी प्रभाव और उनकी प्रतिक्रिया का भी पंत ने बड़ा स्पष्ट चित्रण किया है। कवि के अनुसार विदेशी प्रभाव से यद्यपि समाजगत मान्यताओं में बड़ा परिवर्तन आया, 'प्राचीन जीर्ण मान्यताएं'^{६६} नष्ट हुई और सामाजिक जीवन को नयी दिशा मिली। पर समाज में आर्थिक व्यवस्था का उथल-पुथल उसे उन्नति की ओर अग्रसर न कर सका। इसका कारण कदाचित् शासक की शोषण योजना थी, जिसके कारण समाज का 'अमजीवी वर्ग, मूल, अशिक्षित, दैन्य-कष्ट-कुण्ठित'^{६७} रह गया। कृषक वर्ग 'कर जर्जर ऋण-ग्रस्त'^{६८} है। मध्य वर्ग आत्म वृद्ध, संकीर्ण हृदय, पाप-पुण्य संवस्त, धी-वर्षी, अति विवेक से निर्मल हो गया है।^{६९} उधर धनपति, जन के अमबल से पोषित दुहरे जाँक से जग के सारे समाज का शोषण कर रहा है। उसके समझा नैतिकता के परिचय का कोई मूल्य नहीं। नारी उनके लिए शैत्या की क्रीड़ा-कंदुक है और

६३. ग्राम्या, पृ० ८४

६४. चिदंबर, पृ० ३२

६५. चिदंबर, पृ० ३३

६६. शिल्पी, पृ० ५५

६७. चिदंबर, पृ० ५२

६८. चिदंबर, पृ० ५१

६९. चिदंबर, पृ० ५१

और अहमन्य, मूल, अर्थबल के व्यभिचारी इन धनपतियों से मानवता लज्जित हो रही है क्योंकि उनके दपी, हठी, निरंकुश, निर्मम, कलुषित, कृत्सित, कर्मों से समाज लांछित हो रहा है। ७० भारत का ग्रामीण समाज भी पाश्चात्य भौतिक सभ्यता और उसकी स्वार्थ-परक नीति से शोषित हो रहा है। गांव के महाजनों के कारण त्रस्त किसान व्याज की कौड़ी-कौड़ी न दे पा सकने के कारण घर-द्वार भी खो बैठता है और समाज में मिथ्या मूल्य का चतुर्विध प्रचार हो रहा है और गत् सत्य मानव के लिए घोर घृणा की वस्तु बनता जा रहा है। मिथ्या नैतिकता, मिथ्या आदर्श, जन-पीड़न, हित-शोषण के लिए उद्धत हैं। ७२ समाज में पाश्चात्य प्रभाव के कारण 'सत्य विषमताएँ', प्रतिहिंसा है, अतृप्त पिपासा है, तृष्णा ७३ शेष रह गयी है।

कवि की धारणा है कि महायुद्धों के प्रभाव में 'रक्त से लथ-पथ जन मन' ७४ 'दारुण मेघों की घटा छा रही है। समाज के प्रांगण पर भीषण विनाश की परछाइयाँ झूल रही हैं। ७५ 'छास की शक्तियाँ आत्मनाश के लिए तत्पर हैं' ७६ यही कारण है कि कवि का मन ७७ समाज की विभीषिका से आक्रान्त है।

'ज्योत्सना' के इंदु का कथन भी प्रकारान्तर से पंत की ही विचार-धारा का समर्थन करता है कि समाज से 'मानवीय भावनाएँ धीरे-धीरे लुप्त होती जा रही हैं। प्रेम-विश्वास, सत्य-न्याय, सहयोग और समत्व, जो मनुष्य आत्मा के देव भोजन हैं, एकदम दुर्लभ हो गये हैं। पशु बल, घृणा, द्वेष और अहंकार सर्वत्र आधिपत्य जमाए हैं। अंध-विश्वासों की और अंध-निराशा में चारों जाति-भेद, वर्णभेद, धर्म-भाषा-भेद, देशाभिमान, वंशाभिमान, दानवों की तरह.... साकार रूप धारण कर मानवता के जर्जर हृदय पर तांडव-नृत्य कर रहे हैं। विश्वास का विशाल आँगन, राष्ट्रवादों की व्योमचुंबी भित्तियों से अनेक संकीर्ण

७० : चिदंबर, पृ० ५९

७१ : चिदंबर, पृ० ७१

७२ : रजत शिखर, ६१

७३ : रजत शिखर, ६१

७४ : उत्तरा, ३३

७५ : उत्तरा, ५

७६ : उत्तरा, ५

७७ : उत्तरा, ७

धाराओं में विभक्त हो गया है, जिनके शिखर पर दिन-रात विनाश के बादल धुआँ धार मँडरा रहे हैं। अर्थ और शक्ति के लोभ में पहुँच कर, संसार की सम्यता ने मनुष्य जाति के उन्मूलन के लिए संहार की इतनी अधिक सामग्री शायद ही कभी एकत्रित की होगी। ७८

कवि ने विदेशी शासन से भारतीय समाज की स्वतंत्रता के लिए चल रहे तत्कालीन समाज में महात्मा गांधी के आन्दोलन का समर्थन किया है। ७९ साथ ही स्वतंत्रता के अनन्तर भावी समाज को स्वर्णयुग का द्योतक बताया है। ८० पर स्वतंत्रता के अनन्तर उसका स्वप्न पूरा न हो सका और उसने इस बात का भी स्पष्टीकरण किया कि ग्राम समाज को जीवन देने की योजना अब तक पूरी नहीं हो सकी है। ८१

यदि पूरे सामाजिक परिप्रेक्ष्य में देखें तो कहा जा सकता है कि उसके अनुसार सम्यताओं के संघर्ष से ही हमारे नवीन युग का जन्म हुआ। पाश्चात्य-जड़वाद की मांसल प्रतिमा में पूर्व के अध्यात्म प्रकाश की आत्मा भर एवं अध्यात्म-वाद के अस्थि-पंजर में भूत या जड़ विज्ञान के रूप रंग भर उसने नवीन युग की सापेक्षतः परिपूर्ण मूर्ति का निर्माण किया है। ८२ इस सत्य से भी भारतीय समाज का प्रत्येक सदस्य परिचित है कि हृदय की शिरा में ही हमारी विश्व-संस्कृति के मानव-प्रेम एवं समस्त जीव-कल्याण के मूल अंतर्हित हैं। ८३

पंत के दृष्टिकोण से भारतीय समाज की आदर्श रूपरेखा इस बात का संकेत करती है कि आधुनिक भारतीय समाज में 'मानव प्रेम के नवीन प्रकाश में राष्ट्रीयता, अन्तराष्ट्रीयता जाति और धर्म के मूल-प्रेम सदैव के लिए तिरौहित हो गये। इस समय देश जाति के बन्धनों से मुक्त मनुष्य केवल मनुष्य है, स्त्री-पुरुष का संबंध भी भव पापों की बेड़ी या मनुष्य जीवन का बन्धन नहीं रहा। वह एक

७८ : ज्योत्सना २ पृ० २६

७९ : लोकायतन पृ० ५४, ८४

८० : लोकायतन, पृ० ५६

८१ : लोकायतन, पृ० १६२

८२ : ज्योत्सना, पृ० ७८

८३ : ज्योत्सना, पृ० ८७

स्वाभाविक आत्मसमर्पण और जीवन की सुक्ति का साधन बन गया है।^{८४}

यह पौवात्य-पाश्चात्य विचारधारा के रूप में अद्भुत भारतीय समाज का सर्वश्रेष्ठ रूप है। इस समाज के निर्माण में कवि अतीत की और भी मुखापेक्षी है। उसके अनुसार प्राचीन संस्कृतियों के कुभूत हुए अंगारों से हमारे नवीन प्रकाश की लौ उठी है, उन्हें हमें सम्मान की दृष्टि से देखना चाहिए, नहीं तो भारतीय समाज के इस अखंड पूर्ण जीवन के अखंडनीय सत्य को नहीं समझ सकेंगे।^{८५} अतः कवि नव समाज के निर्माण का वैचारिक संकल्प रखता है। वह अतीत के मूल्यों की सहायता से वर्तमान भारतीय समाज की धारणा के अनुकूल समाज में नव समाजवादी धारणा की स्थापना करना चाहता है। जिसमें सभी सुख-सुविधा सम्पन्न रूढ़िमुक्त नव मानवता वादी स्तर तक जीवन बिता सके। यह कवि की वैचारिक उपलब्धि कही जायेगी।

पंत : निष्कर्ष

१. समाज की स्थिति गिरी हुई है।
२. कृषक की स्थिति अच्छी नहीं है। यह तभी सुधर सकती है जब सामूहिक खेती द्वारा कायाकल्प होगा और उन्हें अन्य दूसरी सुविधाएं उपलब्ध की जायेंगी।
३. शहर से ग्राम्य की स्थिति अधिक दयनीय है। वहां मानव शिशु पशु-सा जीवन व्यतीत कर रहे हैं।
४. स्त्री, पुरुष के समकक्ष हैं।
५. नये समाज के निर्माण के निमित्त विपरीत परिस्थितियों से संघर्ष के लिए आह्वान किया गया है। कवि का दृढ़ विश्वास है कि समाज में परिवर्तन होगा।
६. नव-निर्माण बिना अमजीवियों के नहीं हो सकता क्योंकि अमिक ही भू के अधिकारी हैं।
७. पाश्चात्य विचारधारा के प्रभाव में समाज में प्रतिहिंसा, तृष्णा एवं नाना जटिलताएं बढ़ती जा रही हैं।

८. पराधीनता के बंधन खुल गए हैं। पर देश की स्वतंत्रता के बाद भी समाज से अपेक्षित उन्नति पूरी नहीं हो सकी है।

९. भावी आदर्श समाज हर संकीर्णताओं से मुक्त होगा। वह नव-मानवतावादी मूल्यों पर स्थापित होगा।

निराला

निराला काव्य पर यदि एक सम्यक दृष्टि डाली जाय तो कहा जा सकता है कि वह सामाजिक विषमताओं के कट्टर विरोधी थे और सम-सामयिक समाज से संतुष्ट नहीं थे। उपेक्षित और दलित वर्ग के प्रति उनकी गहरी सहानुभूति थी। समाज में व्याप्त अन्धविश्वास और रूढ़िवादिता को तोड़ने का उन्होंने वैचारिक संकल्प रखा क्योंकि इसके बिना समाज में गंगा-जल-धारा की प्राप्ति संभव नहीं^{८६}। कवि की धारणा है कि समाज दीनता की स्थिति में है।^{८७} यह 'दीन' पूरे समाज में मध्य और निम्न वर्ग का प्रतीक है। उत्पीड़न की नग्न निर्कुश सदा की जाने वाली क्रीड़ा से उसका हृदय भग्न हो गया है। पर अन्तिम आशा की प्रतीक्षा में स्पन्दित हम-सब के प्राणों में अपने उर की तप्त व्यथारं, ज़ीण कण्ठ की करुण कथारं - इन सबका मूक होकर सहा जाना और अन्तर की स्फुट भाषा में कहा जाना कि यहाँ - उत्पीड़न का राज्य है, केवल दुःख ही दुःख उठाना है, क्रूर यहाँ शूर कहलाते हैं, समाज में केवल स्वार्थ ही स्वार्थ है, स्वार्थ की ही गहरी निद्रा में जगत का जागरण, अन्त, विराम और मरण होता है। यहाँ पारस्परिक संबंधों में घात-प्रतिघात, उत्पात यही दिन और रात का जग-जीवन है। यही मेरा इनका-उनका सबका स्पन्दन और हास्य से मिला हुआ क्रन्दन है।^{८८} यह कवि की सामाजिक विचार-धारा का एक पक्ष विश्लेषित करता है।

रानी और कानी के माध्यम से समाज में विकलांग नारी की समस्या उठायी गयी है और उसकी दयनीयता प्रदर्शित करते हुए यह धारणा स्पष्ट की

८६: अनामिका, पृ० १३७

८७: अपरा, पृ० १२६

८८: अपरा, पृ० १२६

की गयी है कि विकलांग नारी का जीवन समाज के लिए एक बोझ की तरह है । पर कवि को ऐसे लोगों से पर्याप्त सहानुभूति है इसमें संदेह नहीं किया जा सकता^{८६} समाज में इस तरह के लोग हैं जो मात्र दूसरों को धोखा देकर अपना उल्लू सीधा करते हैं । कवि ने ऐसे लोगों की मनोवृत्ति प्रदर्शित करने के लिए 'मास्को हाये-लाग्स' के श्रीयुत गिहवानी जी को एक टार्डिप के रूप में चित्रित किया है । वे अपने को सोशलिस्ट कहते हैं । देश के पिछड़ेपन की बात करते हुए अपने को प्रबुद्ध नेता साबित करना चाहते हैं । साथ ही लोगों पर भूठा रहसान जताकर मनमाना रूप्या रेंटने की चाल सोचते हैं । साहित्य सेवा की आड़ में पूंजी जुटाने की बात सोचते हैं । पर स्वयं साहित्य की गतिविधि से नाममात्र से भी परिचित नहीं हैं । सीधी भाषा नहीं लिखने आती और दूसरों द्वारा संशोधित गंदा साहित्य छाप, साहित्य को पैसा रेंटने का एक व्यवसाय बनाना चाहते हैं ।^{६०}

ग्राम समाज की स्थिति भी बड़ी दयनीय है । कवि के अनुसार गांव में अपढ़ जनता को सताया जाता है । उनसे पुलिस विभाग के लोग नाजायज फायदा उठाते हैं । सीधे-सादे ग्रामीणों पर अत्याचार कर उन्हें आक्रान्त करते हैं । इसे उसने 'कुत्ता भाँकने लगा' में स्पष्ट रूप से व्यक्त किया है । कवि की विचारधारा में इन सताये ग्रामीणों के प्रति पर्याप्त सहानुभूति देखने को मिलती है । डिप्टी साहब के दौरे पर आने पर जमींदार के सिपाही जब बेगार वसूल करते हैं तो बात बढ़ने पर किसानों से भगड़ा हो जाता है और किसान बेगार नहीं देते तो थानेदार के सिपाही दाम दे-देकर माल ले जाते हैं ।^{६१} यहाँ कवि ने कदाचित्त यह दिखाया है कि समाज में अत्याचार तभी तक होता है जब तक उसे सहन किया जाता है । कवि ने वैचारिक उपलब्धि के रूप में तत्कालीन समाज पर होने वाले अत्याचार और उस अत्याचार के सहनशीलता के अनन्तर विद्रोह तथा उसका समाधानात्मक रूप भी कविताओं में स्पष्ट रूप से व्यक्त किया है । अत्याचार का प्रतिकार और विपरीत परिस्थितियों से संघर्ष की निराला की वैचारिक उपलब्धि उनके पात्रों में भी स्पष्ट रूप से प्रकट होती है । उनके अनुसार अब जमींदार के सिपाहियों का गुला दरवाजे पर गढ़ा कर तो

जाता है ^{६२} पर इसका प्रभाव नहीं पड़ता । किसानों में साहस और आत्म-विश्वास के कारण अब भूँगुर जैसा व्यक्ति भी जमींदार के अत्याचार के विरुद्ध सत्य कह सकता है कि "जमींदार ने गोली चलायी है" ^{६३}

कवि के अनुसार भिन्न वर्ग समाज में अभिशाप की तरह है। उसने इस वर्ग के प्रति अपनी पूरी सहानुभूति व्यक्त की है । साथ ही उसकी स्थिति पर जोर प्रकट किया है । ^{६४} स्त्री समाज पर दृष्टिगत करते हुए कवि कहता है कि उसे पति की तरह अधिकार नहीं प्राप्त है । वह चिरकालिक बंधनों में सीमित मात्र सोने से अपने को संतुष्ट रखती हुई गृह तक ही सीमित है । उसे अधिकार प्राप्त करने की भी अधीरता नहीं । उसे कोई चाह नहीं, विषय-वासना की उसे परवाह नहीं क्योंकि वे उसके लिए तुच्छ हैं । उसकी साधना का उत्कर्ष केवल पति तक ही सीमित है । ^{६५} "किसान की नयी बहू की आँखें" ^{६६} में भी कुछ ऐसी ही विवशता दीख पड़ती है । कदाचित् आर्थिक स्थिति की दयनीयता के कारण वह कभी अपने सपने साकार नहीं कर सकी । भिन्न की तरह किसान की बहू भी समाज के एक वर्ग की दयनीयता का प्रतिनिधित्व करती है ।

निराला ने समाज की न्याय व्यवस्था के सम्बन्ध में भी अपने विचार व्यक्त किये । उसके अनुसार सामान्य व्यक्तियों को न्याय प्राप्त करने में परेशानी उठानी पड़ती है जिसके जिम्मेदार न्याय व्यवस्था से सम्बन्धित कर्मचारी हैं । वे मतलब के साथ होते हैं । जहाँ कहीं मौका देखते हैं लूटने से बाज नहीं आते हैं । ^{६७}

निराला के साहित्य में उनकी सामाजिक विचार धारा के साथ ही साथ उनकी राजनीतिक चेतना का रूप भी स्पष्ट मिलता है । उनके अनुसार तत्कालीन समाज में विदेशी शासन के विरुद्ध एक वैचारिक प्रतिक्रिया दीख पड़ती है । समाज जागृत हो रहा था । कांग्रेसी नेता गाँव-गाँव घूमकर स्वराज्य की चेतना भर रहे थे । ^{६८} पर कवि ने दो प्रकार के नेताओं का उल्लेख किया है । एक तो वे जो भूँगुर और चतुरी चमार की तरह मध्यम वर्ग के हैं । गाँव में रहते हैं । दूसरे

६२. नये पते, पृ० ८४

६३. नये पते, पृ० ५७

६४. अपरा, पृ० ६६

६५. परिमल, पृ० १६१

६६. अनामिका, पृ० १४६

६७. नये पते, पृ० ११

६८. नये पते, पृ० ५६

विदेशों में पढ़े हुए धनी मानी नेता जिनका जीवन शहरों में ही बीता है। वे राजनीति को उपेक्षा के रूप में देखते हैं और देश के प्रति सच्चा अनुराग नहीं रखते। पहले वर्ग के नेताओं में सच्चाई है, आत्मबल है। वे अत्याचार के विरुद्ध दौ टुक बात करते हैं। जब कि दूसरे वर्ग के नेताओं में मात्र दिखावा और वाह्याढम्बर है। वे जमींदार के वाहन, परदेश में कौड़ियों के नौकर और महाजनों के दबैल हैं। स्वत्व खोकर विदेशी माल बेचते हैं, भाषणा देते हैं और घूस तथा डंडे से बचने के लिए जनता के बीच जाकर देश प्रेम की बातें करते हैं। नेता बनते हैं। इनके द्वारा मुत्क में अफीम, भांग, गांजा, चरस, चंदू, चाय तथा देशी और विदेशी शराब बिकती है।^{६६} निराला की धारणा है कि जब तक देश की बागडोर ऐसे नेताओं के हाथ में रहेगी समाज का कल्याण नहीं हो सकता।

अनामिका, बेला और कुकुरमुत्ता की कविताएं धनी वर्ग के प्रति निराला की आस्था को नहीं व्यक्त करतीं। कदाचित् इसका कारण यह है कि कवि की दृष्टि में वे शोषणाकर्ता हैं। समाज की दयनीय स्थिति भी धनी वर्ग को अपनी ओर प्रभावित नहीं कर पातीं। एक ओर लोग भूखों मरते हैं, दूसरी ओर उनकी शान-शौकत में कोई फर्क नहीं पड़ता। नवाब फारस से अपनी बाढ़ी के लिए गुलाब मंगवाते हैं। घर को ही गजनी का मनोहर बाग बनवाते हैं।^{१००} राजपुत्रों के समस्त विद्याधर अनुचर की तरह लगे रहते हैं। पत्रिकाओं में उनके जीवन चरित्र, अग्रलेख में विशाल चित्र सहित छपते हैं। मात्र लक्ष्मणपति का कुमार ही उच्चशिक्षा प्राप्त करता है। धनाढ्य लोग देश की नीति पर एकाधिकार रखते हैं। जनता उन्हें ही राष्ट्रपति चुनती है। साहित्य सम्मेलन भी ऐसे ही लोगों को सभापति पद देता है। विदेश में उनका लड़का लार्ड के लाकड़ों के साथ दावतें दे बिहार किया करता है। हजारों रुपए माहवारी खर्च करता है।^{१०१} कवि ऐसे समाज से संतुष्ट नहीं है क्योंकि उसके रुढ़िग्रस्त रूप ने अपने विकास की संभावना खो दी है कदाचित् यही कारण है कि वह समाज में प्रवेगिक परिवर्तन का वैचारिक संकल्प रखता है और जागी फिर एक बार^{१०२} की कामना द्वारा समाज में एक नयी चेतना भरना चाहता है। उसका पुढ़ विश्वास है कि - आज अपीरों की हवेली

किसानों की पाठशाला होगी और धोबी, पासी, चमार, तेली जैसे दलित लोग ही सामाजिक व्यवस्था का नया रूप देने के लिए अंधेरे का ताला खोलेंगे ।^{१०३}

नव समाज की रचना में कवि ने नारी को भी सृजन में तत्पर दिखाया है । वह भावी समाज की अट्टालिका के ईंटों का निर्माण कर रही है । फुलसती धूप में पसीने से श्लथ होकर भी अनवरत कर्म रत है ।^{१०४}

कवि समाज के प्रति आस्थावान् है । उसे समाज के सदस्यों से पर्याप्त सहानुभूति है । वह पार्थना-परक गीतों में भी प्रभु, दलित जन पर करों करुणा^{१०५} की याचना करता है । नहीं तो ' नाचो हे रुद्र ताल , आंचो जग ऋजु अराल । भरे जीव जीर्ण-शीर्ण । उद्भव हो नव प्रकीर्ण करने को पुनः तीर्ण हो गहरे अन्तराल^{१०६} की कामना करता है जिससे गहिरा समाज का विनाश हो और प्रलय के अनन्तर — ' फिर नूतन तन लहरे, कुकुल गन्ध-वन छहरे, उर तरु-तरु का छहरे, नव मन सायं-सकाल^{१०७} — द्वारा नव समाज की श्रृष्टि हो सके ।

निराला ने अपने गद्य साहित्य में समाज पर पड़ने वाले पाश्चात्य प्रभाव का भी प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से वर्णन किया है । 'सुकुल की बीबी ' में —
see the hunter ... has caught the Hindu's four head in a noose of hair...
 (शिकारी ने हिन्दुओं के सर को बालों के फन्दे में फाँस लिया है ।)^{१०८} से भी इसी मनोवृत्ति की और प्रकाश पड़ता है । अंग्रेजों के प्रभाव में विदेश जाकर उच्च-शिक्षा प्राप्त करना समाज में आदर की वस्तु थी । पर विदेश जाकर वे ही शिक्षा प्राप्त करते थे जो धनवान् थे क्योंकि सख्तों के मासिक व्यय^{१०९} सामान्य जन के लिए सुलभ नहीं था । निरुपमा का 'कुमार' भी लंदन से डी-लिट् करके आता है पर अपनी साधनहीनता के कारण बे-रोजगारी का शिकार होता है । यह समाज की विहम्बना ही कही जायगी । दूसरी ओर तत्कालीन समाज में विदेशियों से शिक्षा ग्रहण करना सम्मान की वस्तु होने के कारण ही सर्वेश्वरी ने कैथरिन

१०३ : बैला, पृ० ७०

१०४ : अपरा, पृ० २०, २१

१०५ : अपरा, पृ० १८

१०६ : आराधना, पृ० ५५

१०७ : आराधना, पृ० ५५

१०८ : देवी, पृ० ४८

१०९ : अपरा, पृ० ६३

को कनक के अभिभावक के तौर पर कुछ दिनों के लिए नियुक्त कर दिया था । कैथरीन भी पश्चिमी आर्ट, नृत्य, गीत और अभिनय की शिक्षा प्राप्त करने के लिए कनक को योरोप जाने की सिफारिश करती है ।^{११०} उपर्युक्त अंश उनकी दृष्टि में तत्कालीन सामाजिक मनोवृत्ति को व्यक्त करता है क्योंकि उस समय देश में उच्च-शिक्षा उपलब्ध नहीं थी । समाज शिक्षा के लिए शासित सरकार और उसकी नीति का ही मुलापेक्षा था । मानसिक रूप से गुलाम बनाने के लिए विदेशियों ने देश की उच्च शिक्षा प्रणाली एकदम नष्ट-सी कर दी थी । उस समय स्थिति यह थी कि — इटली, जर्मनी, फ्रांस, इंग्लैण्ड और अमेरिका आदि देशों से शिक्षावत्कीर्ण पदवियाँ से हीरे का हार पहनकर स्वदेश लौटे । बैरिस्टर हुए । दो करोड़ रुपया अर्जित किया अंत में दस लाख देश को दान कर कोने-कोने तक^{१११} नाम की हवस ही समाज की मनोवृत्ति बन गयी थी । " जमींदार, पुलिस, कचहरी, समाज में सभी जगह^{११२} मनुष्य उपकार के गुणों से हीन दीख पड़ता था । समाज विदेशियों की नकल कर रहा था । गुमराह भारतीय पदाधिकारी ही भारतीय समाज को पीस रहे थे ।^{११३}

कवि के अनुसार आर्थिक दृष्टिकोण से भारतीय समाज को विदेशी सरकार ने पैटवाली जो मार दी है उससे वे अभी सदियों तक पैट पकड़े रहेंगे ।^{१०४} इसका कारण यह था कि स्वयं उन्हीं के शब्दों में आजादी के पूर्व " देश में विदेशी व्यापारियों के कारण अपना व्यवसाय नहीं रह गया । हम उन्हीं के दिए कपड़े से अपनी लाज ढकते हैं, उन्हीं के आड़ने में हुंह देखते हैं, उन्हीं के सेण्ट, पाउडर, लेबेण्डर, क्रीम लगाते हैं, उन्हीं के जूते पहनते हैं, उनकी ही दियासलाई से आग जलाते हैं । ब्राह्मण की आन गई, जात्रिय का वीर्य गया, वैश्य का व्यापार चौपट हुआ ।"^{११५} तात्पर्य यह है कि आजादी के पूर्व विदेशी नीति के कारण समाज गरीब होता जाता था । देशवासियों के उद्योग छिटपुट थे परन्तु जो बड़े उद्योग थे उसका "अधिकांश मुनाफा विदेशियों के हाथ जाता था ।"^{११६} देश के छोड़े उद्योगपति अमीर होते जा रहे थे और शेष अल्पक वर्ग गरीबी के प्रभाव में पिसते जा रहे थे ।

११०. अप्सरा, पृ० १०८

१११. अलका, पृ० ४६

११२. अलका, पृ० ४७

११३. चोटी की पकड़, पृ० १५

११४. अलका, पृ० १७२

११५. चोटी की पकड़, पृ० १६७

११६. चोटी की पकड़, पृ० ४२

समाज में भाषा की दृष्टि से भी वही उच्चारण, वही अंग्रेजियत^{११७} दीख पड़ती थी। स्वदेशीपन^{११८} की अवहेलना हो रही थी। सुकुल जैसा भारतीय सामाजिक संस्कारों से प्रभावित व्यक्ति भी एम०ए० के अनन्तर क्रिश्चियन^{११९} होने के आलावा दूसरा अस्तित्व ही नहीं रखता और उसके सामान्य व्यवहार में भी

Good morning part of Vero Libre

१२०

तथा अन्यत्र Home of Common १२१

और Religion of man १२२

जैसे अंग्रेजी शब्दों का व्यवहार कदाचित मानसिक दासता का ही परिचायक है। निराला ने समाज में विदेशी सत्ता से चल रहे स्वतंत्रता संघर्ष तथा समाज की जागरूकता पर भी प्रकाश डाला।^{१२३} इस प्रकार उन्होंने नए समाज के निर्माण और समाज के जर्जरित रूप पर चोट कर उसमें एक सुधारात्मक दृष्टिकोण भी व्यक्त किया जो कि निराला की वैचारिक उपलब्धि कही जा सकती है।

निराला : निष्कर्ष

१. सामाजिक विषमताओं का कटु विरोध मिलता है।
२. दलित, पीड़ित और विकलांग व्यक्तियों से पूरी सहानुभूति व्यक्त की गयी है।
३. कतिपय धूर्त साहित्य को मात्र पैसा रेंठने का साधन बनाना चाहते हैं।
४. जमींदार और पुलिस कर्मचारी ग्रामीण जनता पर अत्याचार करते हैं।
५. नारी को पुस्तक की तरह सामाजिक अधिकार प्राप्त नहीं थे और कालान्तर में उन्हें नये समाज के निर्माण में भी योगदान देते हुए चित्रित किया गया है।
६. ग्रामीणों में अत्याचार के प्रति विद्रोह और शासन का डट कर विरोध उनके नैतिक साहस का परिचायक है।
७. भिन्न वर्ग समाज के लिए अभिशाप है।

११७. चोटी की पकड़, पृ० ४१

११८. चोटी की पकड़, पृ० ६६

११९. देवी, पृ० ५६

१२०. देवी, पृ० ५०

१२१. चतुरी चमार, पृ० ६

१२३. :: ::, १४

८. समाज में दो प्रकार के नेता हैं — पहले भारतीय संस्कृति में पले देश प्रेमी। दूसरे विदेशी संस्कृति में पले नेतापन को ही पेशा मानने वाले स्वार्थी लोग। स्पष्ट धारणा व्यक्त की गई है कि जब तक ये स्वार्थी नेता रहेंगे तब तक देश का कल्याण नहीं हो सकता।
९. पुरानी रूढ़ियों से जर्जरित सामाजिक व्यवस्था में सुधारकर नयी सामाजिक व्यवस्था के निर्माण का वैचारिक संकल्प मिलता है।
१०. समाज विदेशी प्रभाव से आक्रान्त है पर सामाजिक चेतना से यह प्रभाव क्रमशः घटता जा रहा है।
११. कवि ईश्वर से भी प्रार्थना करता है कि वह समाज की बुराइयों को दूर कर दे।

महादेवी

महादेवी केकाव्य साहित्य को विश्लेषित करें तो उनकी समाज संबंधी धारणा स्पष्ट हो जाती है। उनके स्वर में तत्कालीन समाज के प्रति असंतोष की झलक दीख पड़ती है। यह असंतोष समाज की अव्यवस्था के प्रति है। 'प्यासे सूखे अंधरे, जर्जर जीवन, मुकायी हुई पत्तकों से भरते आंसू कण', 'दुःख की घूटें पीती' ठंडी सांसें से युक्त जिंदगी और 'तरसे जीवन शुष्क' की स्थिति अविकसित एवं त्रस्त समाज की स्थिति का चोतन करता है।^{१२४} कदाचित् यही संकेत समाज की स्थिति से अपरिचित 'बेसुध रंग रलियां' ^{१२५} मनाने वालों के प्रति भी किया गया है। महादेवी समाज में ऊँच-नीच, वर्ग भेद या किसी भी विभाजन का विरोध करते हुए 'सब आँखों के आंसू उजले, सबके नयनों में सत्य पला'^{१२६} का ही समर्थन करती हैं।

काव्य के अतिरिक्त गद्य साहित्य से भी उनकी समाज विषयक धारणा पर प्रकाश पड़ता है। उनके अनुसार समाज में आजीविका के लिए छोटी

१२४: यामा, ६६

१२५, यामा, १५७

१२६, दीपशिखा, पृ० २७

से छोटी नौकरी करनी पड़ती है। इसके अतिरिक्त उस व्यक्ति का जैसे कोई स्वतंत्र व्यक्तित्व ही नहीं रह जाता। इतना होने पर भी व्यक्ति अपनी आय से पत्नी तक को संतुष्ट नहीं कर पाता।^{१२७} समाज में 'आभिजात्य वर्ग' का गर्व^{१२८} और निम्नवर्ग की दयनीय स्थिति एक ऐसी विभाजक रेखा का काम करती है जिसके कारण नाना विषमताएं जन्म लेती हैं। महादेवी इससे असंतुष्ट दीख पड़ती हैं। अंधा अलौपी^{१२९} बदलू कुम्हार,^{१३०} और लक्ष्मण की गरीबी^{१३१} समाज की आर्थिक दयनीयता को प्रकट करती है। समाज में विधवा कुलबधू पर तरह तरह के अत्याचार किये जाते हैं।^{१३२} पुत्र-पत्नी रख कर दूसरी शादी करता है और पत्नी अपनी जिन्दगी पुत्र-पत्नी के हाथों में समर्पित कर देने के बाद भी किसी समानाधिकार की मांग नहीं कर सकती। यही बात बृद्ध विवाह के संबंध में भी कही जा सकती है।^{१३३} वस्तुतः उपर्युक्त दोनों ही बातें सामाजिक अधिष्ठाप की धोतक हैं। ग

ग्राम समाज में शिक्षा की समस्या एक प्रश्न चिह्न की तरह है। इसके लिए जो कुछ भी हुआ वह अपर्याप्त-सा है।^{१३४} जहाँ तक समाज पर विदेशी संस्कृति के प्रभाव का प्रश्न है महादेवी के अनुसार 'शताब्दियों से विदेशी संस्कृतियों से प्रभावित होने के सर भी भारतीय समाज में कुछ ऐसे तत्व रह गए हैं जो भारतीय समाज के मूलभूत तत्वों की सुरक्षा में प्रयत्नशील हैं चाहे वह सत्य ब्रूयात को सिद्धान्त रूप में जान कर'^{१३५} या 'एक निर्वोच के प्राण वचाने वाला असत्य, उसकी हिंसा का कारण बनने वाले सत्य'^{१३६} की श्रेष्ठता की बात क्यों न हो। उनके अनुसार भारतीय समाज में एक कुर स्वामी की आज्ञा का पालने करने

१२७: अतीत के चलचित्र, पृ० ७

१२८: अतीत के चलचित्र, पृ० ८६

१२९: अतीत के चलचित्र, ६०

१३०: अतीत के चलचित्र, १ पृ० १०४

१३१: अतीत के चलचित्र, पृ० १३०

१३२: अतीत के चलचित्र, पृ० १६

१३३: अतीत के चलचित्र, पृ० ५४

१३४: अतीत के चलचित्र, पृ० ६७

१३५: अंखला की कहियाँ, पृ० १४५

१३६: अंखला की कहियाँ, पृ० १४५

वाले सेवक से उसका विरोध करने वाला अधिक स्वामिभक्त कहलायेगा और एक दुर्बल पर अन्याय करने वाले अत्याचारी को दामा कर देने वाले क्रोधाजित से उसे दण्ड देने वाला संसार में अधिक उपकार कर सकेगा।^{१३७} म

महादेवी : निष्कर्ष

१. समाज के नैतिक मूल्यों में निष्ठा व्यक्त की गयी है।
२. समाज की आर्थिक स्थिति पर असंतोष व्यक्त किया गया है।
३. विषमताओं में पिसते लोगों के प्रति सहानुभूति व्यक्त की गयी है।
४. समाज सुधार में विश्वास दीख पड़ता है। साथ ही इस पतनान्मुख अवस्था में भी बेसुध रंग-रंगलियां मनाने वाले शोषक वर्ग की भर्त्सना की गयी है।
५. समाज में स्त्रियों को पुरुषों-सा अधिकार नहीं प्राप्त है।
महादेवी ने समानाधिकार की और भी ध्यान आकृष्ट किया है।
६. ग्राम शिक्षा पर बल दिया है।

रामकुमार

रामकुमार वर्मा की कविताओं से भी उनकी समाज विषयक धारणा स्पष्ट हो जाती है। कदाचित् 'भाग्य-सी बैठी अंधरी रात'^{१३८} 'सुख न है संसार में वह है दुःखों की एक विस्मृति'^{१३९} और 'जागरण की ज्योति भर दो नींद के संसार में तुम'^{१४०} सामाजिक धारणा और साथ ही 'मैं जीवन में जाग गया'^{१४१} सामाजिक चेतना की ओर संकेत करता है। 'मैंने तो.....केवल

१३७. झूलता की कहिया, १४५

१४०. आधुनिक कवि राम०, पृ० ६

१३८. आधुनिक कवि रामकुमार वर्मा, पृ० २२

१४१. ,, ,, पृ० ५६

१३९. आधुनिक कवि रामकुमार वर्मा, पृ० १०

पृथ्वी पर रोते देखा है ।^{१४२} देश की पराधीनता और तत्कालीन समाज की विहंग-
वनाओं की ओर इंगित करता है । कवि समाज में व्याप्त घृणा, वेदना, भीषण
भय और पीड़ा के संघर्ष का अन्त चाहता है ।^{१४३} तभी इस मलिन समाज का
सुधार संभव है ।^{१४४}

पराधीनता की लम्बी अवधि के अनन्तर कवि ने देश की स्वतंत्रता
पर प्रसन्नता व्यक्त की क्योंकि समाज शोषकों की नीति से मुक्त हो गया ।^{१४५}
अब समाज उन्नति कर सकेगा क्योंकि 'जब तक समाज व्यवस्थित नहीं होता तब
तक किसी विचार या सिद्धान्त'^{१४६} का प्रचार और उसकी उन्नति संभव नहीं ।
देश की स्वतंत्रता के अनन्तर कवि के दृष्टिकोण से सामाजिक व्यवस्था में सुधार
अपेक्षित है ।

रामकुमार वर्मा की समाज विषयक धारणा उनके एकांकी साहित्य
में अधिक उभर सकी है । उनके अनुसार समाज की वयनीय परिस्थिति में भी ऐसे
व्यक्ति हैं जो कि समाज सुधार और न्याय व्यवस्था में पूर्ण विश्वास रखते हैं ,
साथ ही समाज को न्याय दिलाने के लिए प्रयत्नशील है ।^{१४७} वे 'पृथ्वी का
स्वर्ग'^{१४८} की कल्पना को साकार करना चाहते हैं । 'प्रेम की आँखें' में पात्र-
गत सहानुभूति के कारण परोक्ष रूप से डा० वर्मा की विचारधारा पर ही प्रकाश
पड़ता है कि 'आधुनिक सभ्यता जो नगरों में फैली है, भौतिक है जिसमें जीवन
का अन्तःकरण दबा कर इन्द्रियों को उभाड़ दिया है और इन्द्रियाँ ने उसकी
शरीरिक इच्छाओं और वासनाओं में पंख लगा दिये हैं ।'^{१४९}

समाज में स्त्रियों के साथ अच्छा व्यवहार नहीं किया जाता ।
पढ़ी लिखी लड़कियाँ भी सम्मानपूर्वक जिन्दगी नहीं बिता सकतीं । उनकी नौकरी

१४२: चित्ररेखा, पृ० १८

१४३: चित्ररेखा, पृ० २६

१४४: चित्ररेखा, पृ० ३०

१४५: चित्र आकाशगंगा, पृ० ६०

१४६: अनुशीलन, पृ० ८७

१४७: मेरे सर्वश्रेष्ठ एकांकी, पृ० १५०

१४८: रिमफिम, २६

१४९: रिमफिम, पृ० १०३

की समस्या भी जटिलता धारण करती जा रही है। १५० साथ ही पुरुष भी शोषणकर्ताओं के बीच मात्र पच्चीस रुपये पर जिन्दगी गुजर-बसर करने के लिए विवश है। १५१

इस प्रकार रामकुमार वर्मा भी समाज से सन्तुष्ट नहीं दीख पड़ते। उन्होंने समाज में विषमताओं को दूर कर मानवीय समवेदनाओं को उभाड़ते हुए समाज में आदर्श सामाजिक व्यवस्था की स्थापना का समर्थन किया। देश की स्वतन्त्रता पर उन्होंने प्रसन्नता भी व्यक्त की कि अब समाज उन्नति कर सकेगा क्योंकि शोषण का अन्त हो गया। पर उन्होंने कालान्तर में भी समाज की स्थिति पर संतोष नहीं व्यक्त किया। कदाचित् उनकी दृष्टि में स्वतन्त्रता के अनन्तर भी आदर्श समाज की व्यवस्था की उपलब्धि नहीं हो सकी है, ऐसी धारणा है। पर उनके साहित्य में अनास्था का स्वर नहीं आया है न ही वे समाज के विघटन की बात करते हैं। वे मात्र समाज सुधार के पक्षापाती हैं। साथ ही उन्होंने पृथ्वी पर स्वर्ग की कल्पना में विषमता रहित सामाजिक व्यवस्था की कल्पना की और मानवीय प्रवृत्तियों के विकास पर बल दिया।

रामकुमार : निष्कर्ष

१. विषम परिस्थितियों से समाज त्रसित है। कवि इन त्रासों से मुक्ति चाहता है। तभी समाज की उन्नति संभव हो सकेगी।
२. समाज में भौतिकता बढ़ती जा रही है और मानवीय प्रवृत्तियाँ घटती जा रही हैं।
३. समाज में सम्मानपूर्वक जीवन-यापन की सबको सुविधा मिलनी चाहिए।
४. आर्थिक व्यवस्था में सुधार के प्रति आस्था दीख पड़ती है।
५. समाज सुधार में विश्वास दीख पड़ता है। यही कारण है कि वह समाज सुधार और न्याय व्यवस्था के माध्यम से पृथ्वी पर स्वर्ग की कल्पना का वैचारिक संकल्प रखता है।

समग्र निष्कर्ष

उपर्युक्त विश्लेषण के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के तत्कालीन छायावादी कवियों की दृष्टि में समाज में परम्परागत रूढ़ियाँ पनपकर विकासशील समाज के निर्माण में बाधा उपस्थित कर रही थीं। सामान्य लोगों के बीच वास्तविक समस्याओं को हल करने के बजाय स्थिति को झुठलाने की प्रवृत्ति बढ़ती जा रही थी। समाज पददलित और दुर्दशाग्रस्त था और धर्म, जाति, वर्ग एवं अन्य नाना संकीर्ण परिधिओं में विभक्त होता जा रहा था। दासता की मनोवृत्ति के कारण सामाजिक चेतना कुंठाग्रस्त हो गयी थी। मनुष्य मात्र आहार, मैथुन और निद्रा की ही स्थिति में संतुष्ट था। अन्य जीवन के लक्ष्य उसके लिए उपेक्षित थे। वह अपनी जिम्मेदारी परिवार तक ही सीमित समझता था यही कारण है कि वह पत्नी प्रिय, यश कामी, व्यक्तित्व प्रसारक और दूसरों के हित की ओर से पूर्ण रूप से उदासीन दीख पड़ता है। उसे सामाजिक स्वाधीन चेतना और अपनी गिरी स्थिति पर ध्यान देने की आवश्यकता ही नहीं महसूस होती थी। अथवा उसमें शक्ति ही न थी कि वह अपनी स्थिति का विश्लेषण कर सके।

छायावादी कवियों ने शहर की तरह ग्राम समाज की स्थिति पर भी अपने विचार व्यक्त किये। उनके अनुसार नगर जीवन की तरह ग्राम समाज भी कम त्रसित नहीं दीख पड़ता। जमींदार बैंगार लेते हैं। सरकारी कर्मचारी अपने रोष से आक्राम्त कर मुफ्त वस्तुएं प्राप्त करना चाहते हैं। किसानों को डरा धमका कर उन्हें हर तरह से प्रताड़ित कर बूझने का प्रयत्न करते थे। उनको इससे बचने के लिए दूसरा रास्ता ही नहीं दीख पड़ता। अपनी गरीबी में कर्ज के कारण सूद व्याज के दलदल में वे गले तक निमग्न हैं। शिक्षा का प्रचार न होने से वे वास्तविक स्थिति से परिचित नहीं हो पाते और न अपनी गिरी स्थिति का प्रतिकार ही कर पाते हैं। अज्ञा-ग्रस्त पीढ़ियाँ आती और चली जाती हैं पर उनके जीवन स्तर में कोई सुधार नहीं होने पाता।

जयशंकर प्रसाद, सुमित्रानन्दन पंत, सूर्यकान्त त्रिपाठी, महादेवी वर्मा

और रामकुमार वर्मा ने समाज के एवं ग्रसित वर्ग के प्रति अपनी सहानुभूति व्यक्त की साथ ही समाज की गिरी स्थिति के लिए बहुत कुछ विदेशी सरकार को जिम्मेदार ठहराया । समाज की गिरी दशा के सुधार के लिए जो आन्दोलन भारतेन्दु युग और द्विवेदी युग में शुरू हुए थे , कालान्तर में वे और भी क्रियाशील दीख पड़ते हैं, जिससे छायावादी कवियों के अनुसार सामाजिक चेतना फैली । शिक्षा सम्बन्धी विदेशी नीति के कारण शिक्षित युवक नौकरी की ओर उन्मुख हो रहे थे । वे सरकारी नौकरी में ही अपना कल्याण समझते थे । पर विदेशी सत्ता से मिलने वाले अपमान दुर्व्यवहार और स्वाभिमान पर निरंतर लगने वाले ठेस के कारण लोगों में आत्मसम्मान की भावना जग रही थी । आर्थिक दृष्टि से भी विदेशी सरकार की आयात-निर्यात नीति के कारण यह समाज के लिए त्रास का समय था । समाज गरीब होता जा रहा था और विदेशी व्यापार नीति के कारण धनराशि विदेश में खिंचती जा रही थी । समाज के उच्च , मध्यम, निम्न वर्ग पाश्चात्य सभ्यता के प्रभाव में आकर अपनी सामूहिक चेतना खो बैठे थे । मनुष्य-मनुष्य के सुख-दुख से सौदा करने लगा था और उनके सारे सम्बन्ध पैसे से सम्बन्धित हो गये थे ।

आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने व्यक्तिवादी चेतना में विश्वास रखने के कारण समाज सुधार के प्रति अपनी आस्था व्यक्त की साथ ही इसके व्यावहारिक पक्ष के प्रति अपनी सक्रियता भी दिखाई । उन्होंने ऐसे नेताओं को समाज का अभिशाप भी कहा , जो कि कर्म-वचन से साम्य न रखते हुए मात्र अपने स्वार्थ के लिए राजनीति का बाना पहने हुए हैं । बस्तुतः इनके दुहरे काल से समाज उन्नति नहीं पाता । वे समाज को एक भुलावे में रखना चाहते हैं । भारतीय समाज के प्रति इनमें कोई सहानुभूति नहीं होती क्योंकि ये विदेशी समाज और संस्कृति में पलते हैं और पूर्ण रूप से भारतीय समाज एवं संस्कृति के उपासक बनने का स्वांग रखते हैं । दूसरी ओर कुछ ऐसे नेता हैं जो स्वार्थपरता से दूर समाज में जागृति पर उसकी उन्नति करने का प्रयत्न करते हैं । अत्याचार के विरुद्ध आवाज उठाते हैं और समाज को सुखी देखना चाहते हैं । छायावादी कवियों ने ऐसे ही नेताओं के प्रति अपनी सहानु-

भूति व्यक्त की है क्योंकि समाज इनकी देखरेख में उन्नति कर सकेगा ।

छायावादी कवियों ने भिक्षुक वर्ग को समाज का अभिशाप बताया साथ ही धर्म को रूढ़िगत रूप में ग्रहण करने वालों को भी जो मानव को घृणा से देखते हैं और उनकी गरीबी के प्रति कोई सहानुभूति नहीं रखते हुए असंतुलित व्यवहार प्रदर्शित करते हैं । उन्होंने समाज में मानव की समानता पर बल दिया एवं संकीर्ण रूढ़ियों और समाज को विभाजित करने वाली सभी प्रवृत्तियों की उपेक्षा की ।

छायावादी कवियों ने देश की स्वतंत्रता के पूर्व समाज पर पड़ने वाले विदेशी सत्ता के प्रभाव पर भी प्रकाश डाला है । उनके अनुसार भाषा, वेशभूषा, चिन्तन पद्धति, राजनीतिक एवं सम्पूर्ण भारतीय सामाजिक व्यवस्था पर विदेशी प्रभाव देखने को मिलता है । देश में विकसित हो रहे आजादी के साधन से फैल रही सामाजिक चेतना, रेल, डाक तार से प्राप्त सुविधाएँ समाज को एक नया रूप दे रहे थे । पर कुटीर धन्धों का पतन, विदेशी पूँजीपतियों द्वारा स्थापित हो रहे देश में उद्योग धन्धे , एवं पाश्चात्य प्रभाव में समाज में फैल रही व्यक्तिवादी चेतना का स्पष्ट चित्रण एवं उसकी प्रतिक्रिया भी उपर्युक्त कवियों ने अपने साहित्य में व्यक्त की है जिससे पता चलता है एक और वे विदेशी शासन एवं उनकी नीति से संतुष्ट नहीं थे दूसरी और रूढ़िगत भारतीय सामाजिक व्यवस्था भी उन्हें स्वीकार नहीं थी । महायुद्ध को भारतीय समाज ने घृणा की दृष्टि से देखा कदाचित् उसी की प्रतिक्रिया में सुख से जीले और दूसरों को भी सुख से जीने देने की कामना की गयी ।

उपर्युक्त कवियों ने विदेशी सभ्यता पर भारतीय समाज एवं संस्कृति की विजय दिखायी है । विदेशी भारतीय समाज से प्रभावित होकर आते हैं और यहाँ की कला, व्यापार, धर्म से प्रभावित होकर या समाज सुधारक के रूप में अपनी जिन्दगी गुजारते हैं । शैला, बाटसन, पादरी, चीनी व्यापारी आदि इस मनोवृत्ति के प्रतीक बने जा सकते हैं । पाश्चात्य भौतिक सभ्यता से ऊबकर ही कदाचित् छायावादी कवियों ने इस मनोवृत्ति का चित्रण किया जिसमें लंदन की भीड़ से दबी मनुष्यता भी नितान्त भौतिकता से मुक्ति

पाने के लिए भारतीय समाज की ओर ही दृष्टिपात करती है। चर्च का पादरी भी हिन्दू धर्म का उपदेश सुनने आता है। भारतीय विवाह, रीति रिवाजों में विदेशी सहर्ष भाग लेने के लिए इच्छुक दीख पड़ते हैं। विदेशी सत्ता से स्वतंत्रता प्राप्त करने पर सभी छायावादी कवियों ने प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से प्रसन्नता व्यक्त की। पर जयशंकर प्रसाद की मृत्यु (१९३७ ई०) स्वतंत्रता के पूर्व हो जाने से उनके साहित्य में यह प्रतिक्रिया नहीं दीख पड़ती।

आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों ने समाज की उन्नति के लिए सामूहिक कृषि तथा नवीन वैज्ञानिक उपकरणों से कृषि सम्बन्धी स्थिति के सुधार पर बल दिया। इससे पैदावार में वृद्धि होगी और आय के बढ़ने पर सामाजिक स्थिति में भी सुधार होगा। उन्होंने समाज के कार्याकल्प का समर्थन किया। कदाचित् इसी दृष्टिकोण से प्रेरित होकर उन्होंने न्याय व्यवस्था के लिए पंचायत, नये बीज गोदाम, बैंक, चकबन्दी आदि की व्यवस्था का भी प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से समर्थन किया।

स्त्रियों के सामाजिक अधिकारों के प्रति भी उनमें जागरूकता स्पष्ट रूप से दीख पड़ती है। उनकी दृष्टि में स्त्री, समाज में पुरुष वर्ग के समकक्ष है, साथ ही वह उसकी तरह ही समाज के नव-निर्माण में योग दे रही हैं। उनकी कार्यक्षमता में किसी प्रकार का संदेह नहीं किया जा सकता।

छायावादी कवियों ने मानव की कार्य क्षमता में विश्वास प्रकट करते हुए आदर्श सामाजिक व्यवस्था का एक वैचारिक संकल्प रक्खा। उनकी दृष्टि में यद्यपि स्वतंत्रता के पश्चात् भी समाज अभी आशानुकूल उन्नति नहीं कर पाया है, पर समाज के नये रूप के सृजन का यही समय है, जिसमें प्राचीन रूढ़ियों एवं जर्जरित सामाजिक व्यवस्था संबंधी मूल्यों का कोई स्थान नहीं होगा ताकि समाज नव मानवतावादी मूल्यों पर आधारित आदर्श सामाजिक व्यवस्था का रूप ग्रहण कर सके और वर्ग विभाजन, शोषक-शोषित, ऊँच-नीच तथा सभी प्रकार की विषमताओं से मुक्त एक साथ रहते हुए सभी सुविधा सम्पन्न जीवन बिता सकेंगे। सभी के व्यक्तित्व के विकास की सुविधाएं उपलब्ध होंगी और समाज में आसों का कोई स्थान नहीं होगा। अतः प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी

और रामकुमार वर्मा^१ भी समाज विषयक धारणा में जिस लौकिकमंगल की अवतारणा की वह आदर्श सामाजिक उपयोगितावादी दृष्टि से भी खरा उतरता है। यह आदर्श समाज की धारणा क्लृप्तावादी कवियों की सामाजिक उपलब्धि कही जायेगी।

खण्ड २

अध्याय ६ — धर्म —

(परिभाषा, महत्त्व एवं उपयोगिता, धर्म और अध्यात्म, धर्म द्वारा भारतीय समाज के संगठन की चेष्टा, धर्म में व्यक्ति का स्थान, कर्म और जीव की व्याख्या, धर्म जीवन, धर्म निरपेक्ष मानवव्यक्तित्व की धारणा, धर्म: भारतीय स्रोत पश्चात्त्य प्रभाव, आदर्श धर्म की धारणा)

धर्म

परिभाषा

ह्यायावादी कवियों का उद्देश्य प्राथमिक रूप से धर्म की व्याख्या और उसके तत्त्वों का निरूपण नहीं था, न ही उनका उद्देश्य मुख्य रूप से धर्म को परिभाषित करना ही था। पर व्यक्ति और समाज के संदर्भ में जहाँ कहीं भी उन्होंने कर्म, कर्तव्य, मनोवृत्ति, इन्द्रिय, गुण की क्रिया, वृत्त्यानुसारिणी क्रिया, देश या श्रेणी भेद, पदार्थ गुण, काल-युगादि-भेद, व्यापार की समष्टि को स्मृति शास्त्र, पुराण तथा वर्तमान समाज में पढ़ने वाले दूसरे धर्मों के प्रभाव में, काव्य, नाटक एकांकी, कहानी या उपन्यास साहित्य में प्रासंगिक रूप से ही धर्म के सम्बन्ध में जो कुछ विचार व्यक्त किये उससे उनकी धर्म विषयक दृष्टि पर प्रकाश पड़ता है।

प्रसाद ने काव्य साहित्य में तो नहीं पर अपने गद्य साहित्य में इस बात का स्पष्ट उल्लेख किया है कि — जिस किसी आचार व्यवहार को समाज का एक बड़ा भाग उसे यदि व्यवहार्य बना दे, तो वही कर्म ही जाता है, धर्म ही जाता है।^१ निराला के अनुसार— धर्म तो वह है जिससे अर्थ, काम तथा मोक्ष तीनों मिल सकें।^२ पंत की दृष्टि में त्याग, विराग, अहिंसा, कामा, दया आदि अनेक आदर्शों की धार्मिक प्रवृत्ति ही^३ धर्म की संज्ञा से अभिहित की जा सकती है। पर धर्म को निरपेक्ष सत्य^४ समझना तथा उसे मनुष्यों का धर्म न बनाकर आदर्शों का धर्म^५ बना देना धर्म की उपयोगिता को कम कर देता है। महादेवी ने तो धर्म के संदर्भ में भारतीय संस्कृति के मूल धर्म की

१. कंकाल, पृ० ६४

२. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३४

३. ज्योत्सना, पृ० ८०

४. ज्योत्सना, पृ० ८०

५. ,, पृ० ८०

भी व्याख्या स्पष्ट कर दी । उनके अनुसार धर्म^६ अनेक युगों के अनेक तत्त्वचिन्तन जानियाँ और क्रान्तद्रष्टा..... की स्वानुभूतियाँ का संघात है ।^६ पर रामकुमार वर्मा ने ' जो भावना पक्ष में प्रेक्ष है वही साधना पक्ष में धर्म^७ माना ।

उपर्युक्त परिभाषाओं पर यदि सम्यक दृष्टि डाली जाय तो कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने धर्म को सीमित दृष्टिकोण से नहीं ग्रहण किया । कारण उनकी वैचारिक पीठिका में 'स्वल्प-मप्यस्य धर्मस्य जायते महतो भयात् ।'^८ धारणाद्धर्मं मित्याहुः धर्मो धारयेत् प्रजा । यत्स्याद्धारण संयुक्तं स धर्म इति निश्चय ।'^९ बोदना लक्षणाऽर्थो^{१०} धर्मः ११ का प्रभाव वीर्य पड़ता है । उनके साहित्य में शुभ, कर्म, पुण्य, श्रेय, सुकृत, आचार, उपमा, यज्ञ जिससे स्वर्ग की प्राप्ति हो, अहिंसा, उपनिषद्, आचिंत्य, न्यायबुद्धि, विवेक, धर्मराज, धनुष, कमान, सौमपायी, तथा आत्मा के अर्थ में भी धर्म का अर्थगत प्रयोग मिलता है । पर जहाँ तक छायावादी कवियों के परिभाषा के विश्लेषण का प्रश्न है प्रसाद ने धर्म और कर्म को प्रायः समान अर्थों में प्रयोग किया, और धर्म निर्धारण का मापदंड समाज के व्यवहार को ही बताया । कदाचित् उनका धर्म सम्बन्धी अर्थगत प्रयोग कर्तव्य के अधिक निकट था जबकि निराला ने धर्म को इहलोक और परलोक दोनों के लिए ही उपयोगिता परक दृष्टिकोण से देखा । क्योंकि उनकी धारणा थी कि धर्म से इहलोक में अर्थ और काम की प्राप्ति होती है और मृत्यु के अनन्तर स्वर्ग ही नहीं मौज्जा भी उपलब्ध होता है । अतः धर्म भौतिक और अध्यात्म दोनों ही दृष्टियों से आवश्यक है । पर रत ने मनुष्य की सद्बुक्तियों को ही धर्म की संज्ञा से अभिहित किया । उनकी धारणा है कि धर्म का अस्तित्व मानव जीवन से अलग अपना कोई अस्तित्व नहीं रखता । इस प्रकार इन्होंने इसे परलोक से सम्बन्धित न करतै हुए सामाजिक

६. सप्तपर्णी, पृ० १४

७. चारुमित्रा, पृ० १५५

८. प्रबन्ध प्रतिभा, पृ० ७६

९. महाभारत, पृ० ६६, ५६

१०. जैमिनी सूत्र, पृ० १।१।२

११. मनुस्मृति १।१।८

व्यवस्था और तत्सम्बन्धित मानवीय सद्प्रवृत्तियों से ही अधिक सम्बन्धित किया और ऐसे धर्म की उपयोगिता का उसके व्यावहारिक अस्तित्व पर संदेह प्रकट किया जिसमें मात्र आदर्शवादिता ही अधिक हो । दूसरे शब्दों में कहा जाय तो पंत ने धर्म को मानवधर्म के ही अर्थ में ग्रहण किया जिससे मनुष्य में सद्प्रवृत्तियों का विकास होगा और वह निर्दोष समाज या आदर्श समाज की रचना करने में समर्थ होगा । महादेवी ने धर्म को परम्परागत तत्त्वज्ञानियों के चिन्तन का सार तत्त्व बताया वह इस बात का संकेत करता है कि धर्म सम्बन्धी मूल्य मानव समाज के लिए शाश्वत है क्योंकि उसका परीक्षण और निर्वारण शताब्दियों तक चिन्तन-मनन और समस्याओं के व्यावहारिक समाधान के रूप में हुआ है । रामकुमार वर्मा की परिभाषा मानव मनोभूमि पर अधिक आधारित है इसमें मानव प्रेमी का साधनात्मक रूप ही धर्म के रूप में प्रदर्शित किया गया है जिसके द्वारा संकीर्ण धर्म सम्बन्धी भावना से ऊपर उठकर एक विस्तृत मानव परिवार की कल्पना की जा सके । अतः उपर्युक्त किसी कवि ने भी धर्म को रुढ़िगत अर्थ में ग्रहण नहीं किया जिससे उनके दृष्टिकोण में तथाकथित संकीर्ण धर्म सम्बन्धी विभाजन नहीं आने पाया है । उन्होंने धर्म को अर्थविस्तार में प्रयुक्त किया है जिसमें नवमानवतावादी दृष्टिकोण से मानव धर्म का रूप परिलक्षित होता है, जिसे छायावादी कवियों की वैचारिक उपलब्धि भी कही जायेगी ।

महत्त्व एवं उपयोगिता

छायावादी कवियों की दृष्टि में धर्म का जीवन में महत्त्वपूर्ण स्थान है क्योंकि भारतीय जीवन दर्शन का तो हर अंश प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से धर्म से सम्बन्धित रहा है । चाहे वह कर्मकाण्ड हो या लौकिक या पारलौकिक दृष्टि । प्रसाद , निराला, पंत या महादेवी ने प्रत्यक्ष रूप से धर्म के महत्त्व पर प्रकाश नहीं डाला पर रामकुमार वर्मा की धारणा है कि यदि यह कहा जाय कि जीवन में धर्म का प्रमुख हाथ रहा है तो अत्युक्ति नहीं होगी । विदेशी साहित्य का आदि भी धर्म के क्रिया-कलापों से ही उद्भूत हुआ । हमारा देश धर्म प्रवण है और वेदों से साहित्य रचना का जो सूत्रपात हुआ वह

धार्मिक प्रवृत्ति के अन्तर्गत है। धर्म की स्थिति जीवन की पवित्रता में है। यह पवित्रता अद्वा का रूप ग्रहण करती है। अद्वा अपने आप आगे चल कर क्रिया-कलापों में अवतरित होती है। यह क्रिया-कलाप चिन्तन को प्रश्रय देता है जिससे दर्शन की श्रुष्टि होती है। वह दर्शन कार्यों में प्रकट होता है और जीवन का संतुलन करता है। १२ अतः धर्म की महत्ता जीवन को संतुलित रखने में है।

प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से आलोच्य छायावादी कवियों ने धर्म की महत्ता पर जो भी प्रकाश डाला उसे किसी साम्प्रदायिक या संकीर्ण भावना के अन्तर्गत नहीं रखा जा सकता क्योंकि धर्म को उन्होंने सीमित अर्थ में नहीं प्रयोग किया था। उपर्युक्त कवियों ने यदा-कदा एक और हिन्दू धर्म के महत्त्व को स्वीकार किया है तो दूसरी ओर इस्लाम या ईसाई धर्म के महत्त्व को भी, क्योंकि उनकी दृष्टि में सच्चा धर्म किसी सीमा या भौगोलिक परिवेश में सीमित नहीं हुआ करता। सभी धर्मों के मूलभूत तत्वों में समानता है। इस दृष्टि से छायावादी कवियों ने धर्म के महत्त्व को स्वीकार करते हुए मानव धर्म के रूप में उसकी महत्ता प्रतिपादित की है।

जहाँ तक उपयोगितावादी दृष्टिकोण का प्रश्न है छायावादी कवियों के अनुसार धर्म की उपयोगिता जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में है। पर यहाँ इन्होंने धर्म को किसी सम्प्रदाय विशेष से सम्बन्धित न कर उसे मानव धर्म के रूप में ग्रहण किया। सामाजिक व्यवस्था मात्र के लिए भी धार्मिक उपयोगिता निर्विवाद है। बालगंगाधर तिलक के अनुसार धर्म की उपयोगिता के सम्बन्ध में 'असंममधर' ^{उनकी} की धारणा है कि - 'यदि धर्म छूट जाय तो समझ लेना चाहिए कि सारे बंधन टूट गये, और यदि समाज के बंधन टूटें, तो आकर्षणशक्ति के बिना आकाश में सूर्यादि ग्रहमालाओं की जो दशा हो जाती है, अथवा समुद्र में मत्स्य के बिना नाव की जो दशा होती है, ठीक वही दशा समाज की भी हो' १३ जायेगी। इससे यह पता चलता है कि धर्म की उपयोगिता जीवन में इसलिए भी

१२. साहित्य शास्त्र, पृ० ७६

१३. गीता रहस्य अथवा कर्मयोग शास्त्र, पृ० ६६

है कि वह डा० राधाकृष्णन् के शब्दों में ' अनुशासन है, जो अन्तरात्मा को स्पर्श करता है और हमें बुराई और कुत्सितता से संघर्ष करने में सहायता देता है, काम, क्रोध और लोभ से हमारी सज्ज रास्ता करता है, नैतिक बल को उन्मुक्त करता है, संसार को बचाने का महान् कार्य करने के लिए साहस प्रदान करता है । ' इस तरह की विचारधारा तिलक गाँधी आदि में भी प्रचलित थी क्योंकि जीवन में धर्म की उपयोगिता न केवल समाज संगठन के लिए वरन् नैतिकता, अनुशासन आत्मिक बल, आत्मिक शुद्धि तथा उन सभी वस्तुओं से सम्बन्धित है जो कि जीवन को उदात्तमुखी पथ पर अग्रसर करने की प्रेरणा देती है । यह प्रेरणा अध्यात्म से जितना धनिष्ट रूप से सम्बन्धित है उतना ही भौतिक जीवन के प्रति भी । धर्म के द्वारा ही व्यक्ति भौतिक जीवन से आध्यात्मिक जीवन की ओर अग्रसर होता है ।

कदाचित् धर्म की इसी उपयोगिता परक भावना से प्रेरित होने के कारण कवि प्रसाद ने ' भूले हम वह संदेश न जिसमें फेरी धर्म दुहाई थी ' १५ की ओर संकेत किया है । साथ ही अपने उपन्यास कंकाल में इस धारणा की भी पुष्टि की है कि धर्म मानव की उपयोगिता 'मानव-संस्कृति के प्रचार' १६ के निमित्त है ।

यह कहा जा चुका है कि धर्म जीवन के प्रत्येक अंग से सम्बन्धित है । धर्म का सम्बन्ध केवल व्यक्ति से नहीं वरन् उसके नीति और समाज से भी धनिष्ट रूप से सम्बन्धित है । इसकी धारणा है कि मनुष्य अपनी सुविधा के लिए अपने और ईश्वर के सम्बन्ध को धर्म, अपने और अन्य मनुष्यों के सम्बन्ध को नीति और रौंटी-बैटी के सम्बन्ध को समाज कहने लगता है । ' १७ पर नीति हो या समाज सभी में किसी न किसी अंश तक धर्म की उपयोगिता सुरक्षित है ।

१४ : धर्म और समाज, पृ० ४५

१५ : लहर, पृ० ३३

१६ : कंकाल, पृ० २६४

१७ : कंकाल, पृ० २३६

भारतीय संस्कृति में नीति का निर्धारण भी धर्म के द्वारा ही होता था । क्योंकि उनकी सामाजिक उपयोगिता संबन्ध थी । यही कारण है कि पूर्व-वर्ती युगों में अधार्मिक कृत्यों की वर्जना की गई है । यह बात इस देश के प्राचीन संस्कृति के लिए भी सत्य थी और आज के संदर्भ में भी यही बात कही जा सकती है , क्योंकि समाज में नीति के निर्माण का एक ही मापदंड है और वह है धर्म की प्रेरणा से ही, ऐसी नीति का निर्माण होता है जिससे समाज में शान्ति, सुरक्षा, स्वास्थ्य और व्यक्ति के व्यक्तित्व के विकास के लिए सभी सुविधाएं सुलभ हो सकें । राष्ट्र ही समाज में धर्म की स्थापना हो सके । अपनी इसी उपयोगिता के कारण ' धर्म मानवीय स्वभाव पर शासन करता है न कर सके तो मनुष्य और पशु में भेद व्यापक जाय ' समाज में धर्म की जीवन के प्रति इसी उपयोगिता परक दृष्टिकोणके ही कारण सज्जन नाटक में विद्याधरी द्वारा ' धर्म के राज सदा जग होवे ' १६ की कामना की गई है ।

निराला ने प्रत्यक्ष रूप से अपने काव्य साहित्य में धर्म की उपयोगिता की व्याख्या नहीं की पर साथ ही गद्य साहित्य में धर्म को जीवन में उपयोगिता परक दृष्टि से देखते हुए निराला ने उसे सामाजिक दायित्व के रूप में भी प्रयुक्त किया है, क्योंकि ' बाहरी स्वाधीनता और स्त्रियाँ ' शीर्षक निबंध में इस बात को उन्होंने स्पष्ट रूप से अंकित किया है कि सामाजिक दृष्टि से शासक का कर्तव्य है कि पुरुष और स्त्री दोनों को उनके व्यक्तित्व के विकास की समान सुविधाएं दे । ' दोनों के लिए एक ही धर्म होना चाहिए ' १

निराला की धारणा है कि आधुनिक युग में धर्म की उपयोगिता व्यक्ति के मानसिक, धार्मिक, नैतिक विकास के लिए ही है । इसके साथ ही उसे दूसरों को समाज-सम्बन्धित उन सभी आवश्यकताओं की पूर्ति करनी है । क्योंकि धर्म मात्र व्यक्ति के विकास, अधिकार और कर्तव्य या पाप-पुण्य की सीमारेखा तक नहीं समाहित है । ' घर के कोने में धर्म की साधना

१८ : कंकाल, पृ० ११०

१९ : चित्राधार, पृ० ११३

२० : प्रबन्ध-प्रतिमा, पृ० १३०

नहीं हो सकेगी । २१ इनके अनुसार धर्म की वास्तविक उपयोगिता उसके द्वारा अर्थ, काम तथा मोक्ष तीनों में मिल सकती है । २२ पंत ने भी धर्म की उपयोगिता को स्वीकार किया है । पर समाज के रुढ़गत अर्थ में धर्म का अर्थ लेने पर सामाजिक उपयोगिता की दृष्टि से हानि भी पहुँचती है । * त्याग, विराग, अहिंसा, क्षमा, दया आदि अनेक आदर्शों को धार्मिक प्रवृत्ति के लीग पहले से निरपेक्ष सत्य समझते आते हैं । इसलिए उनका धर्म मनुष्यों का धर्म न बन कर आदर्शों का धर्म बन गया । * २३

यदि जीवन में धर्म मात्र स्वप्नित वस्तु है तो वह जीवन की वस्तु नहीं रह जाती क्योंकि वास्तविकता एवं जीवन की संपूर्णता से मानव-जीवन को विच्छिन्न कर हम ऊँच से ऊँचे आदर्श की ओर अग्रसर हों, तो वह अंत में अर्थ शून्य एवं सारहीन हो जाता है । * २४ कदाचित् इन्हीं कारणों से पंत मध्यकालीन धर्म की उपयोगिता पर संदेह व्यक्त करते हैं । उनके अनुसार—

धर्मों ने विधि नियमों में कर अवगुंठित
प्रभु को डुरुह कर दिया, अगम्य, तिरौहित
बहु मंत्र तंत्र वादों-पंथों में लूँडित
मानव-मानव के निकट न आया किंचित । २५

महादेवी ने यह स्वीकार किया है कि * धर्म का शासन हमारे जीवन पर बैसा ही प्रभावहीन होना चाहिए, जैसा हमारी इच्छाशक्ति के आचरण का होता है । सत्प्रयास धर्म जीवन का सबसे बड़ा अभिशाप है । न वह जीवन की गहराई तक पहुँच सकता है २६ और न व्यक्ति या समाज के लिए उसकी कुछ उपयोगिता

२१: प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३३

२२: प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३५

२३: ज्योत्स्ना, पृ० ८०

२४: ज्योत्स्ना, पृ० २७

२५: लोकायतन, पृ० २२७

२६: ब्रजला की कहियाँ, पृ० १४०

ही हो सकती है ।

काव्य में तो नहीं पर अपने साहित्य में रामकुमार वर्मा ने शिवाजी एकांकी के काशी-बानू संवाद २७ में इस बात पर विशेष बल दिया कि सच्चे धर्म की उपयोगिता यह नहीं कि संकीर्ण धार्मिक मनोवृत्ति से होने वाले दो धार्मिक सम्प्रदायों में युद्ध हो क्योंकि ऐसा करना धर्म को उसके नेताओं द्वारा गलत उपभोग करना कहा जायगा । कोई भी धर्म आपस में बैर करना नहीं सिखाता और वही पर धर्म की उपयोगिता है । यदि धर्म का दुरूपयोग होता होता तो वही धर्म जीवन का विषा, वही धर्म जीवन का सबसे बड़ा अन्धकार है । १२

अतः उपर्युक्त छायावादी कवियों की दृष्टि से धर्म की उपयोगिता पर विचार करते हुए पता चलता है कि व्यक्ति और समाज के विकास के निमित्त धर्म की नितान्त आवश्यकता है । बिना इसके न केवल सामाजिक संगठन वरन् व्यक्तिगत दृष्टि से भी जीवन परक आवश्यकताओं की पूर्ति नहीं हो सकती । दूसरी ओर समाज में यदि धर्म का वास्तविक रूप कर्मकांड से आक्रान्त हो तो उस धर्म की उपयोगिता का ह्रास हो जाता है जिससे समाज का पतन भी होने लगता है । समाज का उत्थान भी धर्म से ही शुरू होता है, कदाचित्त इस अवसर की ओर संकेत करते हुए कृष्ण ने कहा था — यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । अथ्युत्थानधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् धर्मं संस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे ॥ १६

धर्म और अध्यात्म

छायावादी कवियों ने भी धर्म को अध्यात्म से सम्बन्धित किया क्योंकि उनकी दृष्टि में धर्म की उच्चतम साधनात्मक अवस्था आध्यात्मिक दृष्टि के बिना संभव नहीं । पर धर्म और अध्यात्म के अर्थ में स्पष्ट भेद है धर्म की

२७. शिवाजी, पृ० ५१

१२. बालमित्रा (अन्धकार) पृ० १८२

२६. गीता ४।७ है भारत । जब धर्म की हानि आती है और अधर्म की प्रबलता आगे पृष्ठ परदेवै—

स्थिति बहुत कुछ भौतिक जीवन से भी सम्बन्धित है जबकि अध्यात्म मूलतः पारलौकिक जीवन से । परन्तु भारतीय विचारधारा में भौतिक जीवन की कोई स्वतंत्रतः स्थिति नहीं है । यह किसी न किसी रूप में अध्यात्म से जुड़ा हुआ है । छायावादी कवियों की दृष्टि में अध्यात्म का अस्तित्व जीवन से अलग नहीं है । उनके अनुसार व्यक्ति समाज में रहकर अपनी अध्यात्मिक उन्नति कर सकने में समर्थ है और उसका फल भी जीवन से अलग नहीं है ।

अध्यात्मिक साधना ही व्यक्ति को सांसारिक कष्ट में भी सुख दे सकने में समर्थ है । प्रसाद की दृष्टि में यह स्वयं भी जीवन के आनन्द का साधन है । निराला के आराधना, बेला, अणामा के गीत महादेवी की यामा, तथा रामकुमार वर्मा की चित्ररेखा, आकाशशङ्गाग की कविताएँ भी आध्यात्मिक जीवन की ओर संकेत एक करती हैं । पर पंत का अध्यात्मवाद उपर्युक्त चारों कवियों से भिन्न ढील पहता है । यद्यपि नक्षत्रों का निमंत्रण उन्हें अध्यात्मिकी साधना की ओर आकर्षित करता है पर उनका अध्यात्म किसी मोक्ष की कामना नहीं करता । वह अध्यात्मिक उन्नति के द्वारा धरा पर ही एक नवल सृष्टि की रचना करना चाहता है । यही उसके धर्म और अध्यात्मिक साधना की परिणति है ।

अतः आलोच्य विषय के छायावादी कवियों की दृष्टि में आध्यात्मिकता मनुष्य के जीवन की आवश्यकता है जिसके द्वारा व्यक्ति की पाशुविक वृत्तियों का परिष्कार कर उसे धर्म की ओर अग्रसर किया जा सकता है । उन्होंने इसे व्यक्ति में निहित सत्य का उद्घाटन उसका प्रकाश और विकास का साधन माना जिससे उसे आत्मिक शक्ति प्राप्त हो और समस्त समाज भी उससे लाभान्वित हो सके । इस प्रकार उपर्युक्त कवियों के साहित्य के आधार पर कहा जा सकता है, कि धर्म से सम्बन्धित आध्यात्मिक जीवन का अर्थ आत्मिक उन्नति है जिसके द्वारा जीवन में नव मानव मूल्यों का विकास-प्रसार हो ऐसी कामना की गयी है ।

पिछले पृष्ठ का शेष —

कैल जाही है, तब तब मैं स्वयं ही जन्म (अवतार) लिया करता हूँ । साधुओं की संज्ञा के निमित्त और दुष्टों का नाश करने के लिए युग युग में धर्म संस्थापना के अर्थ मैं जन्म लिया करता हूँ ।

धर्म द्वारा भारतीय समाज के संगठन की चेष्टा

छायावादी कवियों की दृष्टि में भारतीय समाज का संगठन धर्म द्वारा हुआ क्योंकि प्रारंभ से ही प्रायः समाज के विभिन्न अंग उपांगों के सूत्र धर्म द्वारा ही संचालित होते रहे। समाज के निमित्त निर्धारित पुनीत नीति, सूत्र, व्यक्ति, परिवार, समाज राष्ट्र या सम्पूर्ण मानव समाज के प्रति कर्तव्य और न्याय सम्बन्धी सारी व्यवस्था पर मात्र धर्म का ही प्रभाव रहा अतः धर्म द्वारा समाज का संगठन भारतीय संस्कृति की एक विशेषता कही जा सकती है।

भारतीय संस्कृति में धर्म की दृष्टि से समाज के संगठन के निमित्त ही मनु ने 'मनुस्मृति' और मातृवर्धन शास्त्र की रचना की और पूर्व मीमांसा में जैमिनी ने धर्म जिज्ञासा, कर्म भेद, शेष ~~एषा~~, प्रयोज्य-प्रयोजन, भाव कर्मों के क्रम, अधिकार, सामान्य तथा विशेष अतिदेश, ऊह, बाध, तन्त्र तथा अन्य बातों पर विस्तार में विचार किया। वर्ष ० मीमांसाशास्त्र में धर्म का न्याय दर्शन के समान प्रधान रूप व्यावहारिक दृष्टि का ही है। यह व्यक्ति और समाज का संगठनात्मक तत्त्वों पर प्रकाश डालते हुए धार्मिक प्रवृत्ति की और ही इंगित करने का प्रयत्न किया है।

सामाजिक व्यवस्था में धर्म के महत्वपूर्ण स्थान के निमित्त ही—

कर्मणां च विवेकार्थं धर्माधर्मौ व्यवक्ष्यत् ।

इन्द्रियोज्ज्वलाः सुखदुःखादिभिः प्रजाः । ३०

की स्पष्ट व्याख्या की गयी। अर्थात् कर्मों की विवेचना के लिए धर्म (आवश्यक कर्तव्य यज्ञादि) और अधर्म (अवश्य त्याग्य प्राणि-हंसादि) को पृथक्

पृथक् बतलाया तथा इन प्रजाओं को सुख एवं दुःख आवि (राग, द्वेष, शीत, उष्ण, भूख-प्यास आदि) द्वन्द्वों से संयुक्त किया अर्थात् धर्म से सुख तथा अधर्म से दुःख होता है यह प्रजाओं के लिए निश्चय किया ।^{३१}

प्रसाद ने भी सुदृढ़ सामाजिक व्यवस्था के निमित्त ही धर्मनीति^{३१} में 'नीति का नाशक हो तब धर्म' का उल्लेख किया है । क्योंकि समाज में जब तक भय या त्रास का अन्त नहीं होगा तब तक समाज की व्यवस्था अपने स्वाभाविक रूप में उपस्थित न हो सकेगी । इसी स्वाभाविक त्रासहीन सामाजिक व्यवस्था की रूपरेखा के निमित्त ही धर्म की सामाजिक व्यवस्था सम्बन्धी उपयोगिता को देखते हुए इसे भारतीय समाज के संगठन का मूल तत्त्व माना गया । समाज के संगठन की नींव नीति पर ही आश्रित रहती है और नीति को भी प्राचीन सामाजिक शास्त्रियों ने धर्म (नीति, धर्म) ही कहा है । साथ ही उसे कर्तव्य और कर्म से सम्बन्धित कर सदाचार की उद्भावना कर दी । यही कारण था कि प्राचीन साहित्य में कर्तव्य कर्म और सदाचार के विवेचन को 'धर्म प्रवचन' ही कहा जाता था । संस्कृत साहित्य में तो विद्वानों ने सामाजिक व्यवस्था के निमित्त नीति और धर्म में अन्तर ही नहीं माना है और कर्तव्य-नीति-धर्म को प्रायः समान धर्म के रूप में प्रयुक्त किया है ।

निराला भी धर्म को सामाजिक संगठन का एक प्रमुख अंग मानते हैं क्योंकि उनकी दृष्टि में भी धर्म के साथ समाज और राजनीति के संगठनात्मक तत्त्व भी आवश्यक हैं । कदाचित् यही कारण है कि भारतीय संस्कृति में धर्म पर इतनी आस्था रही है कि कर्म और धर्म के लिए लोग-जान पर खेलते हैं ।^{३२}

साथ ही यह भी सही है कि यद्यपि भारत में समाज का संगठनात्मक तत्त्व धर्म नहीं होता तो उसकी सामाजिक व्यवस्था विपरीत परिस्थितियों में भी इतनी सुदृढ़ नहीं रही होती ।

३१. कानन कुसुम, पृ० ८८

३२. नयें पते, पृ० ८६

पंत के अनुसार तो मानव ने धर्म की सामाजिक संघटनात्मक आधारभूमि को मन की आधिभौतिक सीमाएं तोड़कर उसे एक विस्तृत प्रकाश-पूर्ण आधिदैविक भूमि पर रख दिया है।^{३३} क्योंकि ऐसा न होने पर धर्म की वह सामाजिक उपयोगिता न रह जायेगी जो कि समाज के संगठन के लिए आवश्यक है। पर समाज के संगठन तत्त्व में आधुनिक युग में मात्र धर्म के द्वारा ही संगठन की वैष्टा की गई है। ऐसी बात नहीं। न हि आधुनिक युग में मात्र धर्म द्वारा ही समाज संगठन हो सकता है। वस्तुतः बात यह है कि समाज के धर्म के अस्थिरपंजर में भूत या जड़-विज्ञान के रूप-रंग भर हमने नवीन युग की सापेक्षतः परिपूर्ण मूर्ति का निर्माण किया।^{३४}

महादेवी के अनुसार प्रत्येक समाज में रुढ़िवादी भी होते हैं कुछ नवीन विचारधारा के और कुछ मात्र उग्रवादी भी। कभी कभी ऐसे समाज या सम्प्रदाय भी हो गये हैं जिनमें रुढ़गत अर्थ में धर्म के संगठनात्मक तत्त्व न थे। पर ऐसी अवस्था में भी उनका रुढ़ समाजगत धर्म का विरोध भी उनका कर्तव्यगत नारा था। धर्म के इस विरोध में समाज में उसकी उपयोगिता का अभाव है अथवा व्यावहारिक की शून्यता^{३५} वह भी इसका एक कारण कहा जा सकता है।

रामकुमार वर्मा समाज के लिए उसके संगठनात्मक मूल्य के निमित्त धर्म की महत्ता निर्विवाद मानते हैं क्योंकि समाज में विधि-निषेध करणीय, अकरणीय विषयों का भी अपना महत्व है। समाज में धर्म आचार शास्त्र के विधि-निषेध की भावना का रहना आवश्यक है।^{३६} पर

३३. ज्योत्स्ना, पृ० ८१

३४. ज्योत्स्ना, पृ० ८२

३५. श्रुतता की कड़ियाँ, पृ० १४१

३६. एकांकी कला, पृ० १३

वर्तमान सामाजिक परिस्थितियों के कारण धार्मिक संगठनात्मक तत्त्व प्रधान नहीं कदाचित् महादेवी के शब्दों में यही कारण है कि जीवन का व्यावहारिक रूप विकृत सा होता जा रहा है ।^{३७}

धर्म में व्यक्ति का स्थान : कर्म और जीव की व्याख्या

हायाबादी कवियों की दृष्टि में धर्म^म व्यक्ति के स्थान विषयक धारणा के अनुसार यह कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के कवि इस बात को स्वीकार करते हैं कि ईश्वरांशव्यक्ति में है और प्रत्येक व्यक्ति में धर्म-अधर्म के विवेक की शक्ति है । यही शक्ति व्यक्ति को धर्म की पवित्रता बताने में सहायक है जिससे व्यक्ति का जीवन सुखमय बनता है । सामान्यतः सभी धर्म व्यक्ति की इस महत्ता को स्वीकार करते हैं । जबकि मार्क्सवादी विचारधारा के अनुसार समाज का व्यक्ति पर एक सामान्य प्रभाव कहा जा सकता है । वहाँ धर्म को व्यक्ति के स्थान की अपेक्षा समाज की दृष्टि से मापा गया और कर्तव्य के अर्थ में ही स्वीकार किया गया है ।

वस्तुतः व्यक्ति के महत्त्व की दृष्टि में धर्म का महत्त्व निर्विवाद है । धर्म और उसके कृत्यों में व्यक्ति ही उसकी क्रिया संपादित करता है । समाज में तब तक व्यवस्थित व्यवस्था न हो सकेगी जबतक प्रत्येक व्यक्ति अपना धर्म धर्म और उस धर्म को संपादित करने की महत्ता न समझ जाय साथ ही उसे कार्य रूप में परिणत न कर दें ।

हायाबादी कवियों की यह धारणा है कि धर्म के लिए व्यक्ति नहीं बल्कि व्यक्ति के लिए धर्म है । जिसके माध्यम से व्यक्ति अपने विकास को करने में सहायक है । अतः धर्म साधन है साध्य नहीं । साध्य तो परिणाम है जिन्हें धर्म के माध्यम से उपलब्ध किया जाता है । चाहे यह उपलब्धि की धारणा

भौतिक जगत से सम्बन्धित हो या आध्यात्मिक जगत से ।

आलोच्य विषय के ह्यायावादी कवियों ने व्यक्ति के जीवन में धर्म के निमित्त मात्र आस्था रखना ही पर्याप्त नहीं समझा वरन् उसके अनुसार कर्म की भी पूर्ण अपेक्षा की क्योंकि बिना कर्म के भक्ति का ज्ञान नहीं हो सकता और बिना धर्ममय कर्म के जीव का भी उत्थान संभव नहीं ।

धर्म से ही प्रेरित व्यक्ति के कर्मवाद की व्याख्या प्रसाद ने कंकाल में ज्ञानवत्त द्वारा की कि — “आयों का कर्मवाद संसार के लिए विलक्षण कल्याण-दायक है । ईश्वर के प्रति विश्वास रखते हुए भी उसे स्वालम्बन का पाठ पढ़ाता है यही कारण है कि भारतीय धर्म दर्शन में कर्म को ही ईश्वर समझा माना गया जिसे कमला के शब्दों में “जो अपने कर्मों को ईश्वर का कर्म समझ कर करता है वही ईश्वर का अवतार है प्रसाद ने व्यक्ति के लिए जिस धर्म मय कर्म का रूप स्पष्ट किया उसे “कर्म यज्ञ से जीवन के सपनों का स्वर्ग मिलेगा”^{३६} में देखा जा सकता है। व्यक्ति भी जीवन में “कर्म (में) लगे”^{४०} रहने के निमित्त ही है”^{४१} क्योंकि “कर्म का भोग भोग का कर्म यही जड़ चेतन का आनन्द ही”^{४२} व्यक्ति की धर्मगत स्थिति की परिणति है । “यह विश्व ही कर्म रंगस्थल है ।”^{४२} और यह सच भी है कि व्यक्ति का धर्ममय कर्म का विस्तार व्यक्ति तक ही सीमित नहीं होना चाहिए । प्रसाद की धारणा है कि धर्म से प्रेरित कर्म व्यक्ति का बोधक हो जाता है । यदि व्यक्ति भी धर्म की भावना से कर्म में प्रवृत्त होने पर उसकी विस्तृत व्यक्तिगत परिधि में सारी माँवता और उसका समाज सहाहित हो जायेगा । ऐसी स्थिति में ही “जीव” को अपना लक्ष्य प्राप्त हो सकेगा ।

निराला ने धर्म और व्यक्ति को सम्बन्धित किया साथ ही उसके कर्मानुसार उसके जीव को कला-कल की प्राप्ति भी करायी क्योंकि जीव

३६ : कंकाल, पृ० ४३

४१ : कामायनी, पृ० ५६

३६ : कामायनी, पृ० ११३

४२ : कामायनी, पृ० ७५

४० : कामायनी, पृ० ३१

ने जैसा कर्म किया है उसी के अनुसार उसका जीवन भविष्य भी होगा। पर व्यक्ति के लिए यह धार्मिक कर्म भी अपने आप में निरर्थक है यदि वह अधर्म का प्रमाण हो। अर्थात् यदि वह गलत कर्म धर्म से सम्बन्धित हुआ तो इससे जीव की उन्नति की अपेक्षा अवनति ही होगी। यही कारण है कि निराला ने अपनी दान^{४३} शीर्षक कविता में व्यक्ति के अधार्मिक धर्म की भी स्पष्ट व्याख्या की है।

निराला ने जीव के उत्थान के निमित्त धर्म मात्र ^{मय} कर्म की आवश्यकता बताई। धर्म की महत्ता व्यक्ति के लिए नितान्त आवश्यक है। उनके अनुसार तब धर्म से ही भारतीय सामाजिक व्यवस्था का संगठन हुआ। इस सामाजिक व्यवस्था में कर्म का महत्त्व इसी से स्पष्ट हो जाता है कि कर्म के अनुसार व्यक्ति बड़ा छोटा और छोटा बड़ा हो सकता है, उसे यह मानने में भी कोई आपत्ति न होगी कि शुद्ध भी कर्मानुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य बन सकते हैं।^{४४} जहाँ तक जीव का प्रश्न है निराला फलाफल में जीव को उसके धर्म और कर्म के भोग-मय सत्ता से अलग नहीं मानते हैं।

जीव, कर्म और धर्म के सम्बन्ध में पंत जी की धारणा है कि व्यक्ति की धर्म-मय कर्म की दृष्टि सूक्ष्म दृष्टि से सृजन करने में सहायक होती है। ये दृष्टि रूपी फल को बारी और धीरे धीरे कठोर क्लृप्ति की तरह हैं जो जीवों के अज्ञान-जनित समस्त आघात-प्रतिघात सह कर अपने अंतःस्थल में सात्त्विक-सूक्ष्म वृत्तियों को प्रेम, दया आदि का ही प्रतीक रूप बतलाते हैं।^{४५} आज धर्म का व्यक्ति के संबंध और उसके कर्म और जीव का जो विस्तार दिया जाय वह अब दीर्घकाल के प्रयत्न एवं संग्राम के बाद, मानव जाति के हृदय में विश्व संस्कृति मानव प्रेम, सदाचार आदि सद्गुणों के नवीन बीजों के अंकुरित हो उठने के कारण पिछले युग की समस्त स्थूल वृत्तियों^{४६} के कारण ही ये अपने नये

४३: आत्मिका, पृ० २२

४४: प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ७७

४५: ज्योत्स्ना, पृ० १०५

४६: ज्योत्स्ना, पृ० १०५

सामाजिक धरातल पर उपस्थित हो रही हैं ।

यही कारण है कि महादेवी के अनुसार — जीवन की सब ओर से स्पर्श करने वाली दृष्टि मूलतः और लक्ष्यतः सामंजस्यवादिनी ही होती है ।^{४७} ठीक इसी प्रकार धर्म भी व्यक्ति के कर्म के साथ अभिन्न रूप से जुड़ा हुआ है । वह इस सम्बन्ध में व्यक्ति के कर्म के साथ सामंजस्यवादी दृष्टिकोण रखता है । जीव चाहे मुक्ति योग्य हो, तमोगोग्य हो या नित्य संसारी । धर्म से प्रभावित कर्म करने से वह नितान्त अलग नहीं हो सकता क्योंकि प्रायः सभी समाज में धर्म का व्यावहारिक मापदण्ड इनके सम्बन्धों की रक्षा करता है । इसका कारण यह है कि व्यक्ति संसारी होने से अज्ञान, दुःख, मोह, भय आदि वासनाओं से ग्रसित है । यदि जीव को धर्म और कर्म को सापेक्षिक सहयोग न मिले तो वह अपने लक्ष्य तक नहीं पहुँच सकता । चाहे वह लक्ष्य भौतिक जगत का हो या आध्यात्मिक जगत का ।

धर्म में व्यक्ति का स्थान और कर्म-जीव की दृष्टि से यदि रामकुमार वर्मा साहित्य पर एक समग्र दृष्टि डालें तो पायेंगे कि धर्म को साधना पद्धति का रूप मानने से व्यक्ति किसी निश्चित उद्देश्य तक पहुँचने मात्र का माध्यम बन जाता है । डा० वर्मा कबीर से विशेष रूप से प्रभावित हैं । संतमत में धर्म का उपयोग विश्वधर्म के रूप में है । वहाँ व्यक्ति के हृदय की पवित्रता ही धर्म का संचालन करती है । जब तक जीव संसार की वासनाओं से लिप्त रहता है उसके कर्म में धर्म की पवित्रता नहीं आ सकती । डा० वर्मा ब्रह्म और जीव में संत मत के प्रभाव के कारण अन्तर नहीं मानते । इस प्रकार हम देखते हैं कि आलोच्य विषय के सभी कवियों ने धर्म के ही दृष्टिकोण से कर्म और जीव की व्याख्या करते हुए उसमें व्यक्ति का स्थान निर्धारित किया । व्यक्ति के कर्म और जीव की सत्ता उसके धर्म से अलग नहीं कही जा सकती । अतः आलोच्य विषय के ह्यायावादी कवियों ने धर्म में व्यक्ति का स्थान निर्धारित करते हुए कर्म और जीव की बहुत कुछ सुगानुरूप व्याख्या की यह उनकी वैचारिक उपलब्धि कही जायेगी ।

धर्म : जीवन

धर्म और जीवन का ठीक वैसा ही सम्बन्ध है जैसे जीवन का आत्मा से । यह कथन कदाचित् जीवन और धर्म के उचित सम्बन्ध को व्यक्त करने में समर्थ होगा । पर प्रश्न उठता है कि धर्म जीवन से किन आयामों से सम्बन्धित है । कणाद का कथन है कि ' जिससे अप्रयुक्त (लौकिक सुख) और निःश्रेयस (पारलौकिक सुख) की सिद्धि होती है, वह धर्म है ।' ^{४८} साथ ही ' उस (धर्म) को कहने से वेद (आम्नाय) की प्रामाणिकता है ।' ^{४९} दूसरी ओर इस्लाम के बुद्धिमान मस्किविया का कथन है कि जीवन में ' धर्म लोगों को आचार की शिक्षा देने का तरीका है ।' ^{५०} धर्म शब्द भारतीय दर्शन में बहुत व्यापकता में प्रयुक्त होता है । बाल गंगाधर तिलक के अनुसार धर्म शब्द को पृथक् करके दिखाना हो तो पारलौकिक धर्म को मौदा धर्म अथवा सिर्फ ' मौदा' और व्यावहारिक धर्म अथवा केवल नीति को केवल धर्म कह सकते हैं । ^{५१}

जीवन और धर्म के सम्बन्ध पर दृष्टिपात करते हुए धर्म की विभिन्न धर्मों में विभिन्न विभिन्न व्याख्यायें की गई हैं । पर सबका सम्बन्ध समाज - व्यक्ति और फलरूप ईश्वर से ही सम्बन्धित रहा । अतः सभी धर्मों में जीवन के लिए जी तत्त्वज्ञान के रूप में उपदेश पाये जाते हैं वे हैं — ' बाहर देखो अन्दर देखो और ऊपर देखो । जिसमें बाहर देखने का तात्पर्य भौतिक ज्ञान की ओर दृष्टिपात करना , अन्दर देखो का अर्थ है आत्मिक उन्नति करना और ऊपर देखो का अर्थ है ईश्वर को समझना है । धर्म मात्र सैद्धान्तिक वस्तु नहीं । वरन् उसे जीवन का आत्मसिद्धि प्राप्त करने का ही माध्यम कहा जा सकता है ।

प्रसाद जी के अनुसार धर्म का तत्त्वज्ञान जीवन के एक अंश से

४८ : वैशेषिक सूत्र, पृ० १।१।२

४९ : वैशेषिक सूत्र, १०।२।६

५० : दर्शन-विमर्श, ले० राहुल सांकृत्यायन, पृ० १२६

५१ : गीता रहस्य, पृ० ६८

सम्बन्धित होता है। यह ब्रह्मा और कर्म से भी सम्बन्धित है क्योंकि इसका उद्देश्य आत्मसिद्धि है। इसमें ज्ञान-इच्छा-क्रिया^{५२} तीनों ही अपने परिवर्तित रूप में ज्ञान और कर्म के रूप में समाज के लिए पर्याप्त महत्व रखते हैं। प्रसाद नियतिवादी होते हुए भी जीवन को कर्मयोग्यता का उपदेश नहीं देते। उन्होंने पाप की पराजय^{५३} द्वारा भी जीवन में नकारात्मक ढंग से धर्म की महत्ता स्थापित की। प्रसाद की धारणा ठीक ही है कि प्रत्येक धार्मिक व्यक्ति के कुछ उद्देश्य और कुछ नियम होते हैं। ये नियम प्रायः निर्बोधात्मक होते हैं, क्योंकि मानव अपने को सब कुछ करने का अधिकारी समझता है। कुछ धोड़े से सुकर्म हैं और पाप अधिक, जो निर्बोध के बिना नहीं रुक सकते। ... हम किसी भी धार्मिक संस्था से अपना सम्बन्ध जोड़ ले तो हमें उसकी कुछ परम्पराओं का अनुकरण करना ही पड़ेगा। मूर्ति-पूजा के विरोधियों ने भी अपने अपने अहिन्दू सम्प्रदायों में धर्म-भावना के केन्द्र-स्वरूप कोई न कोई धर्म-चिह्न रख छोड़ा है। धर्म हृदय से संवाहित होता है।^{५४}

इससे पता चलता है कि प्रसाद जी के दृष्टिकोण में धर्म की सार्थकता जीवन की व्यवस्था से सम्बन्धित है। जिसका लक्ष्य बाहर देखो और ऊपर की ओर देखो है।

निराला का यही बाहर देखो का रूप इतना विस्तार पा गया कि उसमें आत्मवत् सर्वभूतेषु की भावना दीख पड़ती है। कदाचित् निराला की यही भावना थी जिसने धर्म के कर्मकाण्ड को जीवन के लिए आवश्यक अंग नहीं माना। यही बात बौद्ध, जैन, बौद्ध धर्म और कबीर, नानक, रेवास, आदि पंथों में भी देखी जा सकती है। धर्म के मूल तत्त्व कालान्तर में कर्मकाण्ड की अधिकता से दब गये और कर्मकाण्ड ही धर्म के नाम से समाज में प्रचलित हो

५२: कामायनी, पृ० २७४

५३: प्रतिष्ठा, पृ०

५४: कंकाल, पृ० ७४

गया । निराला ऐसे धर्म को धर्म नहीं, धर्म ढकोसला है^{५५} कहा करते थे ।
कैतकी में गंगा स्नान की बड़ी उमंग^{५६} और शिव पर अज्ञात की भौली चढ़ा
कर, बंदरों की पैट सेवा करना कदाचित् उनकी दृष्टि में धर्म का विकृत रूप ही
है जिसने जीवन को भ्रम के आवरण में रख छोड़ा है । निराला धर्म सबसे
पहले मानव सेवा की अपेक्षा करता है फिर प्रत्येक जीवधारियों की । कोई
भी इस धर्म की सीमा से बाहर नहीं, यही समाज का सच्चा धर्म कहा जा सकता
है ।

पतंजीकी दृष्टि में आज धर्म का प्रतीन स्वरूप मानव जीवन
के लिए उपयोगिता नहीं रखता क्योंकि उसमें धर्म कम रुढ़िवादिता अधिक है ।
धर्म को आधुनिक जीवन के अनुकूल अपनी परिभाषा देनी होगी । अब धर्म
का स्वरूप मौजूद प्राप्त करना नहीं रहा क्योंकि अब समाज की दयनीय स्थिति
कवि की दृष्टि में —

यहाँ सब नर (बानर) रहते युग-युग से अभिशापित ।

अन्न वस्त्र पीड़ित असम्य, निर्बुद्धि फँक में पालित ।

यह तो मानव लोक नहीं है, यह है नरक अपरिचित ।

यह भारत का ग्राम सम्यता संस्कृति से निर्वासित ।^{५७}

की स्थिति तक पहुँच गई है ।^{*} द्वितीय विश्वयुद्ध के बाद सर्वधर्म - समन्वय,
सांस्कृतिक समन्वय, ससीम-असीम तथा इहलोक-परलोक सम्बन्धी समन्वय की
अमूर्त अपर्याप्ता^{५८} भावना का अर्थ विस्तार हुआ है कवि की दृष्टि में भौतिक
भौतिक - आध्यात्मिक दोनों दर्शनों से जीवनोपयोगी तत्वों को लेकर जड़
चेतन संबंधी एकांगी दृष्टिकोण का परित्याग कर, व्यापक सक्रिय सामंजस्य

५५: प्रभावती, पृ० १०३

५६: अपरा, पृ० १६८

५७: ग्राम्या, पृ० १६

५८: शिल्प और दर्शन (आधुनिक काल के प्रेरणा स्रोत) , पृ० १६६

के धरातल पर नवीन लोकजीवन के रूप में सर्वांगपूर्ण मनुष्यत्व अथवा मानवता का भाव-दर्शन प्रस्तुत^{५८} करना ही जीवन में धर्म की सार्थकता है ।

एकांगी और रुढ़िवादिता में जकड़ी हुई धार्मिक मान्यताएं न मानव जीवन के लिए लाभदायक हो सकती हैं और न स्वयं अपने उद्देश्य की पूर्ति में सहायक ही । क्योंकि ' धर्म ग्रन्थों ' के लिए मनुष्य की एकांगी दृष्टि ऐसा अंधेरा बन्दीगृह बन जाती है जिसमें उसकी उज्ज्वल रेतारें भी धूमिल हो जाती हैं । एक और धर्म विशेष के प्रति आस्थावान् तत्सम्बन्धी ग्रन्थों के चतुर्दिक अपने अन्धविश्वासों और रुढ़िवादिता की अग्निरेखा खींच देते हैं और दूसरी ओर भिन्न धर्मपद्धति के अनुयायी अपने चारों ओर उपेक्षा की इतनी ऊंची दीवारें खड़ी कर लेते हैं जिन्हें अन्य दिशा से आनेवाली वायु के घंत्व भी नहीं छू पाते । ऐसी स्थिति में ग्रन्थ अनजान कृपा की मंजूषा बन जाते हैं और जिसके यथार्थ मूल्यांकन में एक ओर मोहान्धता बाधक है और दूसरी ओर अपरिचयजनित उपेक्षा ।^{६०} इसीलिए महादेवी का धर्म सर्ववाद की पृष्ठभूमि पर आधारित है । रामकुमार जी की धारणा है धर्म किसी निश्चित समाज की निश्चित सीमा में नहीं पल सकता । वह सम्पूर्ण मानव समाज का परिचायक है । इसमें न तो किसी प्रकार कर्मकाण्ड है, न वर्ग और न वर्ण भेद है । मानव मात्र का स्वाभाविक और सात्त्विक आचरण ही धर्म है ।^{६१}

अतः छायावादी कवियों की दृष्टि में धर्म मानवतावादी जीवन की पृष्ठभूमि पर आधारित समाज के निमित्त मात्र एक ऐसी आवश्यकता है जो समाज के व्यक्तियों में उनकी आत्म परिधि का स विस्तार कर सके । धर्म का स्वाभाविक रूप ही छायावादी कवियों को समाज के लिए मान्य था, जिसमें कर्मकाण्ड का कोई बाह्याढम्बर नहीं दीख पड़ता ।

६० : सप्तपर्णा, पृ० १३

६१ : अनुशीलन, पृ० ७५

धर्म निरपेक्षा मानव व्यक्तित्व की धारणा

ह्यायावादी कवियों की धारणा है कि संकीर्ण धर्म सम्बन्धी विचारधारा और धार्मिक सम्प्रदायों द्वारा समाज में एक विभाजक रेखा-सी खिचती दीख पड़ती है। यह भेदकारी प्रभाव मानव समाज के लिए घनतक है। अपने मध्य साहित्य में तो नहीं पर गद्य साहित्य में प्रसाद ने कदाचित् इसीलिए धर्म निरपेक्षा भारत संघ ^{६२} की स्थापना की। रामकुमार वर्मा ने विभिन्न धर्मों के भेद को मिटाने की अपेक्षा उनमें सामंजस्य पर अधिक बल दिया। उन्होंने भी इस विषय की अभिव्यक्ति का माध्यम गद्य साहित्य की चुना। उनके शिवाजी (एकांकी) में काशी बानू संवाद इस बात का स्पष्टीकरण करता है कि — “आपस की इस लड़ाई को बुरा क्यों नहीं कहती जिसने हिन्दू और मुसलमानों को आपस में लड़ा दिया है। दक्खिन में औरंगजेब की नीति को बुरा क्यों नहीं कहती जिसने हिन्दुओं और मुसलमानों में भेद का बीज बो दिया है, दोनों को तलवार और ढाल की तरह लड़ा दिया है।” ^{६३} इस विचार धारा को स्पष्ट करती है उसके अनुसार दोनों ही न कटें, दोनों ही न टूटें, लेकिन वे दोनों चाँद और सूरज की तरह तो चमक सकते हैं। अगर मैं इस समय शाहंशाह की जगह दिल्ली की सुल्ताना होती तो कहती — “हिन्दुओं और मुसलमानों तुम हिन्दुस्तान में न्याय की तराजू के दो पलड़े हो, एक दूसरे को संभाले रहो। इस तरह साधे रहो कि किसी के साथ किसी तरह का पक्षपात न हो। दोनों एक ही गीत के स्थायी और अन्तरा हो। इस तरह स्वर खींचोकि बैताल न हो सको। साँस के खींचने और छोड़ने की तरह तुम दोनों एक दूसरे से जुड़े हुए हो, जिन्दगी में कभी न टूटनेवाले हमेशा साथ ही साथ चलने और रहने वाले ऐसे ही तुम दोनों हो।” ^{६४}

६२: कंकाल, पृ० २३५

६३: शिवाजी, पृ० ५३

६४: शिवाजी, पृ० ५६

यह सही है कि धर्म अपने आप में किसी दूसरे धर्म का विरोध नहीं करता और अगर उसका सही दृष्टिकोण लिया जाय तो ^{यह} ~~इस~~ संघर्ष का प्रश्न ही नहीं उठता । पर उसके अनुयायियों की धार्मिक कट्टरता और अहिंसा का जो परिचय समय समय पर दिया , वह धार्मिक दृष्टि का दुरूपयोग कहा जा सकता है । यह दुरूपयोग धार्मिक महत्वाकांक्षियों के द्वारा संकीर्ण धर्म और संकीर्ण ईश्वर विषयक धारणा के ~~भारण~~ कारण ही हुआ । कदाचित् इसी कारण पंत के अनुसार समाज में सर्वत्र अतृप्ति ही अतृप्ति है । घृणा से घृणा ही बढ़ती है । वैमनस्य से वैमनस्य ही पैदा होता है । स्नेह, समत्व, सहृदयता आदि मानव-स्वभाव की उच्च विभूतियों से उसका विश्वास ही उठ गया है । ^{६५} हायावादी कवियों ने व्यक्ति की संकीर्णता को ही महायुद्ध का परिणाम समझा । जिससे सम्पूर्ण मानवता को मंदी, सामाजिक , आर्थिक स्थिति का इतना त्रास सहना पड़ा । निराला के अनुसार धर्म और ईश्वर के प्रति अंधभ्रान्ति की " उच्छृंखलता के कारण देश और समाज की अधोगति हुई थी । अब उसी के विपरीत समाज के जन-समूह उससे सम्बद्ध होने लगे । ^{६६} क्योंकि महादेवी की भी धारणा है कि हिन्दू समाज ने उसे अपनी प्राचीन गौरवगाथा का प्रदर्शन मात्र बना कर रख छोड़ा है । और वह भी मूक निरीह भाव से उसको वहन करती जा रही है । शताब्दियों पर शताब्दियों बीती चली जा रही हैं, समय की लहरों में परिवर्तन पर परिवर्तन बढ़ते जा रहे हैं परिस्थितियाँ बदल रही हैं ।" ^{६७} ऐसी स्थिति में भी यदि मानव अपनी प्राचीन आस्थाओं पर ही डूढ़ रहा तो वह नये समाज के नये मूल्यों को कैसे ग्रहण कर सकता है । विकास शीलता के साथ अग्रसर होने के कारण स्वतंत्रता आ जायेगी ऐसी अवस्था में मूल सभ्यता या संस्कृति जन्म लेगी ।

हायावादी कवि धर्म के द्वारा ^{समस्तमनुष्य} समाज की दुर्दशा देखते हुए स्तब्ध रह गये । सामाजिक संघर्ष, विषमता और उन सबसे बढ़ कर

६५: ज्योत्स्ना, पृ० ४३

६६: प्रबन्ध प्रतिमा (हमारा समाज) , पृ० ३४५

६७: ब्रंखला की कहियाँ, पृ० १४८

महायुद्ध का प्रभाव कवि को युद्धीन चेतना के प्रति एक चिन्ता का कारण बन जाता है। पंत की 'कवीन्द्र' रवीन्द्र कविता में उसी स्तंभित मानव का चित्रण मिलता है —

विश्व कहे, तुम जिस मानवता के प्रतिनिध बन
आर, वह खो चुकी हाय, मानुष्य परम धन ! ६८

रवीन्द्र के प्रति लिखी गयी कविता में कदाचित् तत्कालीन सामाजिक चेतना से ही प्राप्त अभिव्यक्ति थी।

कदाचित् व्यक्ति की श्रेष्ठता का कारण कवियों के स्वचेतन में महायुद्ध के कारण हुआ भीषण नर सहंसार का ही पश्चात्ताप था। इस विचारधारा को और भी अधिक पुष्ट करने का दूसरा कारण या मार्क्सवाद से छायावादी कवियों का प्रेरित होना। पर आलोच्य विषय के अन्तर्गत प्रसाद पर गहरा मार्क्सवादी प्रभाव नहीं दीख पड़ता। महादेवी के पथ या गद्य पर इसका कोई संकेत नहीं मिलता। पर निराला और पंत पर यह प्रभाव स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है।

धर्म और ईश्वर निरपेक्ष मानव की श्रेष्ठता का कारण व्यक्ति में विश्वबन्धुत्व की भावना का विकास भी था। यह भावना कुछ तो पाश्चात्य साहित्य और संस्कृति के कारण थी क्योंकि इसके पूर्व इतने बड़े पैमाने पर पाश्चात्य साहित्य और संस्कृति के प्रभाव में देश कभी नहीं आया था साथ ही अपने देश में ही बंगला साहित्य में रवीन्द्र विश्वबन्धुत्व की भावना का प्रचार कर रहे थे। जिसका प्रभाव, प्रत्यक्ष या परोक्ष प्रभाव को आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों पर देखा जा सकता है पर धर्म की समानता के साथ मात्र प्रसाद ही इसके अपवाद कहे जा सकते हैं।

छायावादी छायावाद में धर्म की समानता के साथ मानव की एकता और वर्गीय समानता का भी भाव मिलता है। क्योंकि किसी धर्म या

ईश्वर के प्रति आस्तिक या नास्तिक चाहे वह किसी देश का नागरिक हो पर उसकी भौगोलिक परिस्थितियों की भिन्नता के कारण खान-पान की भिन्नता होने पर भी सब में एक समानता है। यह समानता मानव स्तर की समानता है।

प्रसाद-पंत-निराला महादेवी और रामकुमार वर्मा की धारणा है कि धर्म भी व्यक्ति के निमित्त है। वह व्यक्ति का पथ प्रदर्शित करता रहे उसी में इसकी सार्थकता है। ईश्वर की धारणा जिन धर्मों में है या स्वीकार है उनका तो कोई प्रश्न ही नहीं उठता। जिन धर्मों में यह स्वीकार्य भी है उनमें व्यक्ति के बंध या पुरस्कार के ही निमित्त ईश्वर की सत्ता मानी गयी है ऐसा भी नहीं कहा जा सकता है कदाचित्त इसीलिए पंत ने मानव व्यक्तित्व की महत्ता को स्वीकार करते हुए इस बात की भी स्पष्टीकरण की कि —

‘मनुज धरा को छोड़ कहीं भी स्वर्ग नहीं संभव, यह निश्चित ^{६६}
और ईश्वर के प्रति यह पंक्ति पंत को अनास्था को भले ही व्यक्त करे पर इतना तो अवश्य है कि स्वर्ग से भू की मानवता को अधिक महत्त्व दिया गया। कदाचित्त यह मैथिलीशरण गुप्त के साकेत के “मैं भूतल को ही स्वर्ग बनाने आया” — का एक सचेतन विकास है क्योंकि — आगे के काव्यात्मक विकास में भी इस बात को स्वीकार किया है कि —

वैयक्तिक सामूहिक गति के दुस्तर द्वन्द्वों में जग खंडित,

ओ अप्रसूत जन, भीतर बैठा, समाधान भीतर, यह निश्चित।

और यह आत्म निरीक्षण की प्रवृत्ति ही अपनी व शक्तियों से जब परिचित हो गई तब उसके समक्ष विभिन्न देशों में रहने वाले भिन्न भिन्न ईश्वर या धर्मों के नाम से उस एक ही सत्य के अन्वेषकों में कोई अन्तर नहीं दीख पड़ा। जीवन के प्रति अनास्था रहने वाले भी उन्हें एक ही सत्य पर जाने वाले राह भटके पथिक की तरह दीख पड़े। छायावादी कवि भी यह युग बोध दे सका कि धर्म निरपेक्षा मानव युग की चेतना का प्रतीक है। ^{यह सत्य} वस्तुस्थिति की प्राप्ति है। जीवन के विकास का एक अंग है। तभी वह आत्मविश्वास के साथ

कह सका कि —

देश लह भू मानव का परिचय देने का क्या जाण यह,

मानवता में देश जाति हो लीन, नए युग का सत्याग्रह । ७०

यदि फिर भी मानव चेतना नहीं तो वह निराला द्वारा वर्णित 'दान' सा ही हास्यास्पद है जिसमें भू जीर्ण शीर्ण-भूले को दुलार कर धर्म और ईश्वर से पुण्य प्राप्ति के निमित्त लोग बारहों मास शिव और नारायण जाप करने वाले बन्दरों को पुत्रा खिलाते हैं और मनुष्य से घृणा करते हैं । ७१

धर्म : भारतीय स्रोत - पाश्चात्य प्रभाव

आलोच्य विषय के छायावादी कवि सामान्यतः संस्कार और धर्म सम्बन्धी विचारधारा के रूप में या तो शैव-धर्म से प्रभावित थे या वैष्णव धर्म से । पर यदि उनके साहित्य के आधार पर उपर्युक्त धर्म सम्बन्धी संस्कार और कालान्तर में पढ़ने वाले प्रभावों का विश्लेषण-विवेचन करें तो कहा जा सकता है कि प्रसाद पर शैव और बौद्ध धर्म, निराला पर शाक्त, पर भौतिकवाद, पंत पर भौतिकवाद, निरीश्वरवाद, महादेवी पर बौद्ध और वैष्णव धर्म, कृष्ण और रामकुमार वर्मा पर वैष्णव धर्म और कबीर की विचारधारा का प्रभाव देखने को मिलता है पर इसका अर्थ यह नहीं कि उपर्युक्त छायावादी कवियों पर अन्य दूसरे धर्मों का प्रभाव था ही नहीं ।

व्यक्ति स्वातंत्र्य और नारी अधिकारों की स्वतंत्रता के सम्बन्ध में छायावादी कवियों पर परीक्षा रूप से ईसाई मत का प्रभाव दीख पड़ता है । देश छायावादी प्रवृत्ति के उदय होने के समय अंग्रेजी सत्ता के अधीन था । समाज, आचार-विचारधारा पर ईसाइयत का प्रभाव दीख पड़ता है । ऐसी अवस्था में मात्र ईसाई धर्म सम्बन्धी विचारधारा से वे प्रभावित न होते ऐसा

७० : अणिमा, पृ० १३४

७१ : अमरा, पृ० १३१

संभव न था । पर छायावादी कवियों ने ईसाई धर्म को अंग्रेजी सत्ता का पर्याय नहीं माना । यही कारण है कि उन्होंने अंग्रेजी सत्ता का प्रत्यक्ष और पराकाष्ठा रूप से विरोध करते हुए ईसाई धर्म के प्रति अपना रोंग नहीं प्रकट किया बल्कि कलण प्रधान विचारधारा होने के कारण वे बौद्ध धर्म की तरह ईसाई धर्म के प्रति भी आकर्षित से दीख पड़ते हैं । छायावादी कवियों ने सभी धर्मों को समान दृष्टि से देखा इस दृष्टि से भी ईसाई धर्म अपवाद नहीं कहा जा सकता । अपने काव्य साहित्य में तो नहीं पर प्रसाद ने अपने गद्य साहित्य में ईसाई धर्म को भी आर्य धर्म से सम्बन्धित किया इस दृष्टि से कदाचित् रामनाथ का शैला से यह कथन प्रसाद की ही विचारधारा का समर्थन करता है कि —

‘ आज सब लोग यही कहते हैं कि ईसाई धर्म सेमेटिक है, किन्तु तुम जानती हो कि यह सेमेटिक धर्म क्यों सेमेटिक जाति के द्वारा अस्वीकृत हुआ ? नहीं ? वास्तव में वह विदेशी था, उनके लिए वह, वह आर्य सन्देश था । और कभी इस पर भी विचार किया है तुमने कि वह क्यों आर्य-जाति की शाखा में फूला-फूला ? वह धर्म उसी जाति के आर्य-संस्कारों के साथ विकसित हुआ क्योंकि तुम लोगों के जीवन में ग्रीक और रोम की आर्य-संस्कृति का प्रभाव सोलहवीं आने था ही, उसी का यह परिवर्तित रूप संसार की ओलों में चका-चाँध उत्पन्न कर रहा है । ’ ७२

इतना ही नहीं प्रसाद ने ईसाई धर्म के मानने वाली तिल्ली की शैला, और वाट्सन, कंकाल के बामन, पादरी आदि को भारतीय धर्म के प्रति आकर्षित भी दिखाया है । निराला ने अपने काव्य साहित्य में ईसाई धर्म और संस्कृति से प्रभावित होकर तत्कालीन समाज में विदेश जाकर शिक्षा ग्रहण करने का संकेत उस समय की धर्म संस्कृति विषयक मनोवृत्ति को भी चित्रित करता है । ७३ पर इसका अर्थ यह नहीं कि निराला अपने धर्म की अपेक्षा अधिक ईसाई धर्म के प्रति आकर्षित थे । अपने धर्म के प्रति उनमें सम्मान

७२ : तिल्ली, पृ० ६६

७३ : अपरा, पृ० ६३

की भावना थी । अप्सरा में ही कनक कैथरिन संवाद से यह पता चलता है जिसमें कैथरिन कनक को ईसाई धर्म स्वीकार करने का प्रस्ताव करती है । ७४ कनक उसे संकेत रूप में ही अपनी धर्म सम्बन्धी विचारधारा का स्पष्टीकरण कर देती है कि उसे ईसाई धर्म स्वीकार नहीं । वह अपने धर्म का आदर करती है ।

महादेवी ने उपर्युक्त विषय के संदर्भ में अपने काव्य साहित्य में कोई संकेत नहीं किया पर अपने गद्य साहित्य में विदेशी चीनी व्यापारी के प्रति जिस सहानुभूति का परिचय दिया है उससे पता चलता है उनकी दृष्टि में धार्मिक संकीर्णता का कोई स्थान नहीं था । रामकुमार वर्मा ने प्रत्यक्ष रूप से ईसाई धर्म के प्रति कोई प्रतिक्रिया नहीं व्यक्त की पर इस्लाम के प्रति जो अपनी विचारधारा व्यक्त की उससे धर्म सम्बन्धी दृष्टिकोण का पता चलता है । उन्होंने हिन्दू धर्म और इस्लाम धर्म दोनों को समान रूप से देखते हुए काशी-बानू संवाद के माध्यम से दोनों धर्मों को हिन्दुस्तान में न्याय की तराजू के दो पलड़े कहा है । ७५ जिससे उनकी दोनों धर्मों के प्रति समान आस्था का बोध होता है ।

पर पंथ की विचारधारा पर धर्म सम्बन्धी दृष्टिकोण से भारतीय धर्म का पूर्ण समर्थन नहीं मिलता उन्होंने परम्परागत धर्म की रुढ़ियों से अंतुष्ट होकर निरीश्वरवाद की विचारधारा का समर्थन किया है और पाश्चात्य भौतिकवादी सम्यता से प्रभावित होकर कवि ने धर्म को संकीर्ण अर्थ में न ग्रहण कर 'मानव धर्म' के अर्थ में लिया है । उन पर ईसाई धर्म का व्यक्ति स्वतंत्र निरीश्वरवादी धर्म और कालान्तर में अरविन्दवादी विचारधारा का प्रभाव दीख पड़ता है ।

इस प्रकार छायावादी कवियों की वैचारिक पृष्ठभूमि में भारतीय धर्म का जो भी स्वरूप मिलता है उस पर पाश्चात्य धार्मिक विचारधारा का

७४; अप्सरा, पृ० १०२

७५, शिवाजी, पृ० ५३

का भी प्रभाव दीख पड़ता है ।

ह्यायावादी कवियों में भारतीय विचारधारा के अनुसार समाज पर धर्म का प्रभाव आत्मा, ईश्वर पुनर्जन्म, कर्म सिद्धान्त और जातिगण व्यवस्था के आन्तरिक मंच पर दीख पड़ते हैं । पहले धर्म का भारतीय पदा 'स्व' पर ही केन्द्रित था चाहे वह सत्य-प्रेम, सत्य या परमसौन्दर्य की प्राप्ति के प्रयास के निमित्त साधन मात्र हो या आस्था और उसकी चरम सन्तुष्टि के लिए ही पर भारतीय धर्म के अनुसार ऐसा विश्वास है कि उसका सम्बन्ध किसी अद्वैत दैवी तत्त्व से ही सम्बन्धित है । यही कारण है कि भारतीय संस्कृति में धर्म को व्यक्ति के आध्यात्मिक परिष्कार का साधन माना गया । यह उसका बौद्धिक पक्ष न होकर मात्र आस्था पक्ष ही था । उसमें यदि बौद्धिक पक्ष था भी तो आस्था पक्ष के समक्ष उसका अनुपात न्यून था ।

प्रसाद महादेवी और रामकुमार वर्मा के काव्य साहित्य में भारतीय धर्म के प्रभाव की अधिकता होने से कवियों की मन की सत्ता पर शैवों का आनन्दवाद, बौद्धों की शान्ति और करुणा, कबीर का रहस्यवाद से तादात्म्य, विचार-चिंतन एवं साधक का लक्ष्य प्राप्ति का उत्साह तथा दिव्य सत्य की प्राप्ति के प्रति आकर्षण दीख पड़ता है । जबकी प्रसाद के ही कंकाल, तितली, निराला के काव्य और गय साहित्य, तथा पंत के पूरे काव्य साहित्य में धर्म के पाश्चात्य संबोध (*Concept*) के प्रभाव के कारण धर्म को सामाजिक तत्त्व के रूप में स्वीकार किया है । जिसमें यह स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है कि ह्यायावादी कवियों की धार्मिक दृष्टि जो पहले 'स्व' पर केन्द्रित थी वही अब समाज के धर्म मंडल के रूप में विकसित हुई दीख पड़ती है । अर्थात् धर्म पहले 'स्व' का विषय था अब वह समुदाय से सम्बन्धित हो गया । यद्यपि धर्म का सामाजिक संबोध (*Concept*) प्राचीन भारतीय धर्म ग्रन्थों में 'सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामया' के रूप में मिलता है । यह आलोच्य विषय के कवियों ने उपर्युक्त वर्णित साहित्य की विधाओं में जो प्रयोग किया उस पर पाश्चात्य धर्म का ही प्रभाव कहा जा सकता है । क्योंकि पच्छिम में धर्म सामाजिक स्थायित्व का एक साधन है और नई बातों के प्रचलन के विरुद्ध

एक ढाल के रूप में प्रयुक्त होता है। कवियों ने भी धर्म को प्रस्तुत कथन के का पूर्वाह्न ही ग्रहण किया, कथन का उत्तरार्द्ध कदाचित् उनकी प्रकृति के अनुकूल न था वे प्राचीन कवियों की अपेक्षा समाज की नई मान्यताओं का स्वागत करने के लिए प्रस्तुत था उन्होंने — धर्म का राजनीति से वैसे ही सम्मिश्रण किया जैसे यूनानी धर्म में था। कदाचित् यह उस काल की प्रकृति थी जो तत्कालीन कवियों को राष्ट्रीयता की चेतना दे रही थी। यही बात आलोच्य विषय के कवियों में भी दीप्त पड़ती है। इन दोनों से सम्बन्धित जन चेतना पर पड़ने वाले प्रभाव से आलोच्य विषय के कवि भी बिना प्रभावित हुए न रह सके। यह प्रभाव उनके तत्कालीन सामाजिक परिवेश की एक सशक्त प्रकृति कही जा सकती है, जो आलोच्य विषय के प्रेम^{उप} सभी कवियों में किसी न किसी रूप में देखी जा सकती है।

फिर भी प्रभाव की स्पष्टता के निमित्त पूर्व और पश्चिम के धर्म विषयक दृष्टि में स्पष्ट अन्तर देखा जा सकता है। डा० राधाकृष्णन के शब्दों में 'पूर्वीय धर्मों में परलोक परायणता की और भुकाव है जबकि पश्चिम के धर्मों की विशेषता हलोक परायणता है। पूर्वीय धर्मों का लक्ष्य सन्तों और नायकों को तैयार करना है : पश्चिमी धर्मों का लक्ष्य ऐसे मनुष्य तैयार करना है, जो समझदार और सुखी हों। पूर्वी धर्म समाज के कर्नाये रखने की अपेक्षा व्यक्ति की आत्मा की सुक्ति के लिए अधिक प्रयत्नशील है। पश्चिम के धर्म को सामाजिक सुव्यवस्था के लिए एक प्रकार सुलिस व्यवस्था के रूप में बदल देती है।^{७६} कदाचित् इसका कारण कर्तव्य से सम्बन्धित होना ही है। इतना ही नहीं धर्म में मानवतावादी विचार-धारा, समाज में एक समानता, धर्म का राष्ट्रीय दृष्टिकोण तथा बौद्धिक पक्ष से धर्म का विश्लेषण पाश्चात्य मनोवृत्ति का ही परिचायक है जो आलोच्य विषय के कथावादी कवियों में पूर्व और पश्चिम के धर्म के प्रति मिश्रित प्रभाव के रूप में दीप्त पड़ता है।

आदर्श धर्म की धारणा

धर्म को यद्यपि कतिपय विद्वान् इतिहास के परिणाम के अनुसार आमतौर पर भेद जनक मानते हैं।^{७७} पर हायावादी कवियों की धारणा है कि सच्चा धर्म कभी मनुष्य का मनुष्य से विरोध करना नहीं सिखाता, नही उसका उद्देश्य किसी धर्म का विरोध करना है। यदि मनुष्य धर्म की आड़ में स्वार्थ साधना करता है, धर्म का संकीर्ण अर्थ लेकर मनुष्यता में भेद उत्कीर्ण करता है तो यह धर्म की झुटि नहीं, नही यह धार्मिक मनोवृत्ति का परिचायक है।

आज के वैज्ञानिक युग में समय और दूरी पर नियंत्रण होने के कारण पूरा विश्व और उसके विभिन्न^{धर्म} निकटतम बिन्दु पर उपस्थित दीख पड़ते हैं। यही कारण है कि हायावादी कवियों ने किसी एक धर्म को प्रधानता नहीं दी। यद्यपि सभी धर्मों में कुछ न कुछ सार तत्त्व है। पर सभी एवं विभिन्न मतमतान्तरों में उनके सत्य परक वस्तुओं को भी विश्लेषण की प्रवृत्ति भिन्न है। इसी से धर्म सत्य परक दृष्टि की विचारधारा में भी आ जाता है। यह मानव मन की दुर्बलता को उसकी अन्य सम्भावनाओं से ऊपर कर लेता है तब उसकी स्वाभाविक^{गति} मूर्ति जकड़ी-सी बन जाती है।^{७८} यही कारण था कि हायावादी कवियों ने मानव-धर्म आदर्श धर्म की धारणा से प्रेरित होकर 'मानव धर्म' की स्थापना का प्रयत्न किया जिससे पूरा मानव समाज धर्म के वास्तविक रूप के निकट आया। धर्म की परिधि युगानुरूप विस्तृत हो सके और मानव धर्म में सभी धर्म जाति तथा समाज की संकीर्ण परिधि में रहने वाले एक मानव धर्म के सदस्य हो जायें। धर्म यहाँ सम्पूर्ण मानवता का परिचायक होगा। धर्म की परिचायक मानवता नहीं क्योंकि मनुष्य की उन्नति प्रगति एवं विकास के लिए ही धर्म की स्थापना या उपयोगिता है। जिसका संबंध

७७. मानवता और शिक्षा : पूरब और पश्चिम के देशों में - यूनेस्को द्वारा

आयोजित एक अंतराष्ट्रीय चर्चा की रिपोर्ट। पृ० ११

७८. इरावती, पृ० १०२

वाक्य वृत्तियाँ में सामाजिक, राजनीतिक, आर्थिक मानववर्गों से सम्बन्धित है और धर्म मनुष्य की आन्तरिक शक्तियों के विकास से जादर्स धर्म समस्त मानव संसार के लिए उपयोगी धर्म होगा, जिसमें धर्म के अनुसार धर्म नीति से मुक्त विश्व मानव^{७६} विश्ववन्द्यत्व की पीठिका पर नये युग का सृजन हो सकेगा। पर जब तक अपने अपने धर्म की महानता बताने वाले 'धर्म के संकीर्ण तत्व' को लिए जो पंच धर्म के महाजन बन गये हैं उनकी कोई उपयोगिता नहीं रही भले ही वे यह कहते रहे कि उसी पर चलने में कल्याण है और सभी शास्त्र, सद्गुण्य ऐसा कहते हैं।^{८०} क्योंकि उन्होंने ही अपने धर्मों के विधि नियमों से धर्म की वास्तविकता को छुड़, आप्य एवं बहु मंत्र-तंत्र वादों पंचधर्म में संहित धर्म की अभिव्यक्ति की। इससे मानव-मानव के तिर्यक जाने की जगह दूर कर दिया।^{८१}

पर वर्तमान युग अपनी परिस्थिति में संस्कृति धर्म के नूतन कल्प^{८२} की ओर देख रहा है। जहाँ स्थापित तामित या पापी कोई न होगा। सम्पूर्ण मानवता को विकास के लिए सुविधाएं प्रदान रहेंगी जीवन की वसुधा समस्त समतल होकर बहेगी।^{८३}

मानवतावादी जादर्स धर्म की स्थापना की पृष्ठभूमि प्रभाव साहित्य में बीज रूप में बीज पड़ती है। पर उसका विकास नहीं हो सका। निराला भी अपने समसामयिक धर्म के वाक्य जादम्बर की भावना से संतुष्ट नहीं थे। इस बात की स्पष्ट धारणा मिलती है कि उनके अनुसार यदि धर्मवाक्या-दम्बर हटा लिये जाय तो धर्म अपने जादर्स रूप में उपस्थित होगा। पर धर्म की इस उपयोगिता पर कृष्ण महादेवी और रामकुमार वर्मा में भी मिलती है।

७६: लोकायतन, पृ० ४७२

८०: लोकायतन, पृ० ३१४

८१: लोकायतन, पृ० ३२०

८२: अपरा, पृ० १२६

८३: कामायनी, पृ० ३००

यद्यपि किन्हीं अंशों में समसामयिक समाज से धर्म के वाक्याह्वारों से ये सभी संतुष्ट नहीं थे ।

प्रसाद और निराशा की आदर्श एवं आह्वारहीन धर्म की धारणा का विकास पंत में मानव धर्म के रूप में पूर्ण रूप से हुआ । पंत में इस भावना का प्रचार प्रसार ज्योत्स्ना के अन्तर लोकायतन तक स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है । पंत में इस भावना का प्रचार-प्रसार मानव धर्म में सभी मानव एक होंगे और उनके मध्य किसी आह्वारात्मक धर्म की विभाजक रेखा एवं प्रतिस्पर्धा नहीं होगी । उसमें सभी के आत्मोन्नति के साधन उपलब्ध होंगे । संपूर्ण मानव समाज आदर्श धर्म की संगठनात्मक धर्म की प्रक्रिया से संवाहित होगा । यह धर्म जितना आत्मिक उन्नति में सहायक होगा उतना ही भौतिक उन्नति में भी । इसका मुख्य कारण यह है कि अपने अर्थ विस्तार में अन्व आदर्श धर्म का सम्बन्ध केवल आकस्मिक उन्नति से ही नहीं बल्कि सामाजिक उन्नति से भी सम्बन्धित होगा ।

अतः वैज्ञानिक युग की उपलब्धियों के साथ संकीर्णता से परे समाज में आदर्श मानव धर्म की स्थापना छायावादी कवियों की वैचारिक उपलब्धि कही जायेगी, जिसकी स्थापना के लिए उन्होंने समाज के सभी रुढ़िग्रस्त धर्मों की भर्त्सना की और आदर्श धर्म की सहायता से आदर्श समाज की स्थापना की योजना का वैचारिक संकल्प रक्खा ।

खण्ड २

अध्याय १०--दर्शन -

प्रसाद-आनन्दवाद, समरसता, रहस्य, शून्यवाद, दुःखवाद, जाणिकवाद,
कलुषा, परमाणुवाद, द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद, रहस्यवाद ।

पंत- रहस्यवाद, मार्क्सवाद, गांधीवाद, अरविन्द दर्शन का प्रभाव ।

निराला-रहस्यवाद, विशिष्टाद्वैतवाद, प्रगतिवाद, रामकृष्ण मिशन का
प्रभाव , भक्ति दर्शन, (गुप्त मत)

महादेवी-दुःखवाद, कलुषा, मायावाद (अद्वैत) , रहस्यवाद ।

रामकुमार- कबीर दर्शन का प्रभाव, बौद्ध दर्शन का प्रभाव, रहस्यवाद ।

दर्शन

दर्शन शब्द 'दृश' (देखना) धातु से करण अर्थ में 'त्युट्' प्रत्यय लगा कर बना है जिसका अर्थ होता है 'दृश्यते अनेन इति' अर्थात् जिसके द्वारा देखा जाय । इस देखा जाय का अर्थ यदि क्लृप्तावादी कवियों के साहित्य के आधार पर कहा जाय तो तत्त्व चिन्तन द्वारा जीवन के सारभूत तत्त्व का ज्ञान है जिसके माध्यम से वह सत्य की प्राप्ति में समर्थ होता है, चाहे वह सत्य व्यक्ति, समाज के भौतिक जीवन से सम्बन्धित हो या आध्यात्मिक जीवन से । आलोच्य क्लृप्तावादी कवियों ने दर्शन की कोई परिभाषा नहीं दी । पर उन्होंने प्रचलित एवं सामान्य धारणा का अनुसरण किया है । फिर भी उनकी विचारधारा से यह स्पष्ट हो जाता है कि दर्शन साध्य नहीं साधन मात्र है जिसका लक्ष्य सूक्ष्म और स्थूल जगत के आन्तरिक सत्य का साक्षात्कार है । दर्शन के सम्बन्ध में उन क्लृप्तावादी कवियों की विचारधारा में किसी नयी व्याख्या का प्रयत्न नहीं मिलता किन्तु यह अवश्य है कि दर्शन के शास्त्रीय भेद एवं विभाजन के स्थान पर उन्होंने उसके तात्त्विक चिन्तन पक्ष पर बल दिया है । प्रसाद और पंत ने तो दर्शन की महत्ता भी स्पष्ट शब्दों में स्वीकार की । कदाचित् इसी दृष्टिकोण से प्रेरित होकर प्रसाद ने भूख भरी दर्शन की 'प्यास' ^१ की अभिव्यक्ति की । यह इस बात का चिन्तक है कि दर्शन प्रसाद की दृष्टि में मानव जीवन की मूलभूत आवश्यकताओं में से एक है । पंत के अनुसार भी इसका महत्त्व इसलिए है कि यह ज्ञान, विज्ञान, भावना, कल्पना एवं गुणों की अंतिम और ठोस परिणाम ^२ दे सकने में प्रयत्नशील है साथ ही समर्थ भी ।

पर जहाँ तक प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी और रामकुमार वर्मा के जीवन दर्शन एवं उन पर प्रभाव का प्रश्न है उन्हें क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा ।

१. कामायनी, पृ० २२

२. ज्योत्स्ना, पृ० १३४

प्रसाद

साहित्यगत साध्य के आधार पर कहा जा सकता है कि प्रसाद की शैव दर्शन पर आस्था थी और वे शैव थे । ^३ शिवो दैवता अस्य सर्वः काव्य से इस धारणा की पुष्टि होती है साथही काव्येतर साहित्य से भी । परन्तु देखना यह है कि प्रसाद के जीवनगत दार्शनिक विचारधारा का स्वरूप उनके साहित्य में किस प्रकार प्राप्त होता है । प्रेम पथिक में उन्होंने ' शिव को ही समष्टि ' ^४ रूप माना है साथ ही वह ' विश्व का कल्याण कारक ' है, विश्वमय है, विश्वैस ' है । ^५ अतः शैव दर्शन के अनुसार देखें तो सर्व प्रथम आनन्दवाद का विश्लेषण ही अभीष्ट होगा ।

आनन्दवाद

प्रसाद की दार्शनिक विचारधारा को स्पष्ट करने के लिए उनकी दृष्टि में आनन्दवाद के स्वरूप को भी विश्लेषित करना होगा । शैव दर्शन के— शैव और शाक्त दोनों ही प्रमुख शाखाओं में आनन्दवाद की प्रतिष्ठा है । शैव 'आत्मा', शाक्त, जगत् की प्रमुखता देकर शिव से तादात्म्य की स्थिति में आनन्द

३. शिव-१: है शिव धन्य तुम्हारी महिमा, चित्राधार, पृ० २६, ३०

२: शिव रूप संसार क, चित्राधार, पृ० ७२

३: शिवरूप (जग पालक), चित्राधार, पृ० ७३

४: नान्दीपाठ, चित्राधार, पृ० ६१

५: शिव और शारदा, चित्राधार, पृ० १५४

६: स्तुति और विनय, चित्राधार, पृ० ५५

७: प्रेम पथिक, पृ० २३

८: कामायनी, पृ० २५२, २५३ (दर्शन सर्ग)

९: हरावती, पृ० १

४: प्रेम पथिक, पृ० २३

५: प्रेम पथिक, पृ० २३

प्राप्ति का सन्देश देते हैं। तैत्तिरीय उपनिषद् का "एक आत्मा परमानन्दः" शैव दर्शन में आनन्दवाद के रूप में प्रतिष्ठित हुआ। वेदान्त में भी सत्-चित्-आनन्द की कल्पना की गयी थी पर शैव दर्शन में आनन्द पर विशेष रूप से बल दिया गया। शृष्टि ही शिव की कृपा द्वारा उत्पन्न है अतः यह आनन्दमय है। शिव के पाँच स्वरूप हैं। वे हैं — (१) चित् शक्ति-परा प्रावेशिका^६ के अनुसार प्रकाश रूप है। इसी के द्वारा शिव स्वप्रकाशमान हैं। (२) आनन्द-शक्ति — इसके द्वारा शिव आनन्दमय है। (३) इच्छा शक्ति — इसके द्वारा जगत्-शृष्टि के-संहार करते हैं। (४) ज्ञान शक्ति — से शिव स्वयं ज्ञानस्वरूप हैं। (५) क्रिया शक्ति — जिससे शिव सभी रूपों को धारण करते हैं। आनन्द में इन पाँचों शक्तियों का सम्मिलन है।

प्रसाद के अनुसार आनन्द ही जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य है क्योंकि शृष्टि का समस्त ज्ञान कर्म, इच्छा क्रिया आनन्द की प्राप्ति के निमित्त ही है। प्रसाद ने आनन्द को शिव के रूप में माना है दूसरी ओर आनन्द ही शिव की अभिव्यक्ति है जो कि उसकी कृपा के रूप में प्राप्त होती है। कामायनी का उद्देश्य शृष्टि में शैवागम के आनन्दवाद का प्रतिपादन है। "नित्य नूतनता का आनन्द"^७ और उसकी उपयोगिता जीवन से अलग कोई महत्त्व नहीं रखती। अद्धा सर्ग में इसका स्पष्टीकरण स्वयं हो जाता है जब प्रसाद —

एक तुम यह विस्तृत भू-खण्ड
प्रकृति वैभव से भरा अमन्द,
कर्म का भोग, भोग का कर्म, यही
यही जड़ चेतन का आनन्द।^८

कह कर उसकी सार्थकता व्यक्त करते हैं। इससे स्पष्ट है कि आनन्द की स्थिति चेतन के लिए जितनी महत्वपूर्ण है उतनी जड़ के लिए भी। यह जीव की ऊर्ध्वोन्मुखी स्वाभाविक स्थिति है। यही कारण है कि प्रकृति द्वारा उल्लास के स्वर में जीवन दिगन्त के अन्धर में आनन्द की प्रतिध्वनि गूँजा करती है।^९

६. पराप्रावेशिका, पृ० ११२

८. कामायनी, पृ० ६६

७. कामायनी, पृ० ६५

९. कामायनी, पृ० ६४

‘कल्याण रूप में आनन्द सुमन’^{१०} विकासमान हैं। ‘जिसमें दुःख-सुख मिलकर मनके उत्सव आनन्द’^{११} मनाया करते हैं, पर उसे अपनी अनभिज्ञता से ‘कुचल’^{१२} देना या उपेक्षित करना शैव दर्शन में ‘आणव’ का प्रभाव या अपनी अनभिज्ञता का द्योतक कहा जा सकता है। वस्तुतः यह आनन्द ही, ‘उच्छ्वसित शक्ति प्राप्त जीवन का विकास’^{१३} कर ‘चित्त का स्वरूप यह नित्य जगत.... उत्सासपूर्ण आनन्द सतत’^{१४} करने में समर्थ होता है।

कामायनी के दर्शन सर्ग के अनुसार — ‘मिटते असत्य से ज्ञान लेश, समरस अखण्ड आनन्द वेश’^{१५} और आनन्द की स्थिति में जड़ चैतन की समरसता सुन्दर साकार रूपमें, चैतना के विलास रूप में घने आनन्द अखण्ड रूप,^{१६} की स्थिति प्राप्त कराती है। कामायनी भी इस स्थिति को प्राप्त करती है और मनु भी। कदाचित् यही कारण है कि प्रसाद ने इडा के द्वारा अद्या के लिए ‘भगवती’^{१७} का सम्बोधन दिया और —

‘मनु ने कुछ सुसक्का कर कैलास और दिखलाया,
कोले देखो कि यहाँ पर, कोई भी नहीं पराया।

हम अन्य और कुटुम्बी, हम केवल एक हमी हैं,

तुम सब मेरे अवयव हो, जिसमें कुछ नहीं कमी है।’^{१८}

कहते हुए सारी श्रृष्टि को ही अपने रूप में देखा। यह शिव का ही विस्तार है। साथ ही प्रतिभिज्ञा दर्शन के अनुसार शिव की तादात्म्य स्थिति भी और प्रतिभिज्ञा की चरम आनन्द उपलब्धि भी। ‘नैत्रतंत्र’ के अनुसार भी ब्रह्म का रूप

१० : कामायनी, पृ० १०१

११ : कामायनी, पृ० १०२

१२ : कामायनी, पृ० १३६

१३ : कामायनी, पृ० १६१

१४ : कामायनी, पृ० २४२

१५ : कामायनी, पृ० २५४

१६ : कामायनी, पृ० २६४

१७ : कामायनी, पृ० २८७

१८ : कामायनी, पृ० २८७

परमानन्द ही है^{१६}। 'तंत्रालोक' से भी इसी मत की पुष्टि होती है कि 'अनुत्तरा-
अवस्था के भीतर आनन्द की उपलब्धि होती है।'^{२०}

आलोचकों को प्रायः यह भ्रम है कि प्रसाद ने मात्र कामायनी में ही
आनन्दवाद की अभिव्यक्ति की है। सच तो यह है कि उनके काव्य साहित्य में
ही प्रेम पथिक के 'आनन्द नगर', 'आनन्द स्रोत',^{२१} फारना के विश्व, विमल
आनन्द-भवन,^{२२} करुणालय के आनन्द 'पूर्ण आनन्द',^{२३} तथा कानन कुसुम^{२४}
और चित्राधार,^{२५} में भी आनन्दवाद की स्थिति का क्रमिक विकास स्पष्ट रूप
से देखा जा सकता है।

प्रसाद के गद्य साहित्य में भी 'अन्तरनिहित आनन्द की अग्नि प्रज्ज्वलित
करौ। सब मलिन कर्म उसमें भस्म हो जायेंगे। - उस आनन्द के समीप पाप आने से
हरेगा।' ^{२६} 'बौद्धिक दम्भ' के अवसाद को आर्य जाति से हटाने के लिए आनन्द
की प्रतिष्ठा करनी होगी,^{२७} आनन्द की सीमा में प्रसन्नता प्रत्येक
अवस्था में बहने वाले प्राणियों के विरुद्ध न होगी,^{२८} क्योंकि 'आनन्द का
अन्तरंग सरलता और बहिरंग सौन्दर्य है, इसी में वह स्वस्थ रहता है।' ^{२९}

१६: नेत्रतंत्र, भाग २, पृ० २५

२०: तंत्रालोक, २-३-१६०

२१: प्रेमपथिक, पृ० ६

२२: फारना, पृ० १६, २०, ३८, ४१, ७८

२३: करुणालय, पृ० ८, १६

२४: काननकुसुम, पृ० १६, २७, २६, ३०, ३१, ३३, ४७, ६३, ८६, ६६, ११६, १८४

२५: चित्राधार, ६, १७, ६०, ६२, ७३, १३६, १४३

२६: इरावती, पृ० ५६

२७: इरावती, पृ० २२

२८: इरावती, पृ० १०४

२९: एक घूंट, पृ० १५

..... विश्व की कामना का मूल रहस्य आनन्द ही है ।^{३०} अहा, कितना सुन्दर जीवन हो, यदि मनुष्य को इस बात का विश्वास हो जाय कि मानवजीवन की मूल सत्ता में आनन्द है ।^{३१} आनन्दवाद की ही स्थिति पर प्रकाश डालता है ।

प्रसाद साहित्य में पद्य की तरह गद्य साहित्य में भी प्रतिभिज्ञा दर्शन, आनन्दवाद के जीवन दर्शन का द्योतक है । उनका आनन्दवाद दर्शन का आनन्दवाद ही नहीं जीवन का आनन्दवाद भी है जिसमें तत्कालीन विश्वयुद्ध की विभीषिका से लेकर देश की राजनीतिक — आर्थिक — सामाजिक — भौतिक तथा अध्यात्मिक कितनी ही समस्याओं का समाधान प्रस्तुत किया है । यह ज्ञान, इच्छा, क्रिया का समन्वय ही नहीं जीवन की उपलब्धि का सत्य है । अन्य भारतीय दर्शन में भी ब्रह्म की स्थिति आनन्द में ही मानी गयी है, पर अन्तर केवल यहाँ इतना है कि प्रसन्न-ने शैव दर्शन में सच्चिदानन्द परमसुख को ही जीवन का लक्ष्य माना है । सौन्दर्य लहरी के अनुसार भी निम्नलिखित श्लोक से उपर्युक्त कथन की पुष्टि होती है —

त्वमेव स्वात्मानं परिणामयितुं विश्वपुष्पा
चिदानन्दकारं शिवं युवति भावेन विमृषे ।^{३२}

कामायनी में परमशिव की प्राप्ति ही कामायनीकार का लक्ष्य है ।

समरसता

प्रसाद ने कामायनी में ही नहीं उससे पूर्व 'एक घूंट'^{३३} (गद्य) में भी समरसता की स्थिति को साधक की चरम उपलब्धि माना है । शैव दर्शन में साधक

३० : एक घूंट, पृ० १७

३१ : एक घूंट, पृ० १७

३२ : सौन्दर्य लहरी, पृ० ३५

३३ : एक घूंट, पृ० ६३

समरसता की स्थिति में पहुँचकर अपने अस्तित्व को परम शिव में तादात्म्य कर लेता है। पर परम शिव में लीन होने पर भी अपने तात्त्विक स्वरूप को नष्ट नहीं करता। सच तो यह है साधक के सभी तत्त्व परम शिव में लीन होकर चिन्मय हो जाते हैं। यही स्थिति कामायनी में भी प्रदर्शित की गयी है।

कामायनी में समरसता की जो स्थिति वर्णित है उसके अनुसार समरसता के अखंड आनंदावेश में असत्य, से अज्ञानक्लेश मिट जाता है। समरसता की स्थिति में कोई शापित या तापित नहीं रहता। जीवन वसुधा समतल सतह पर गतिमान होता है, इसका कारण है कि ऐसी अवस्था में हर समय समरसता की स्थिति रहती है। ३५ यही कारण है कि मनु और अद्वा जब समरसता की स्थिति प्राप्त करते हैं तो उन्हें प्रकृति से सम्बन्धित जिस एक रसता का बोध होता है वह है —

स्मरस^{३५} थे जड़ या चेतन सुन्दर साकार ~~बना~~ था
चेतनता एक विलसती। आनन्द अखंड घना था। ३६

सुख-दुःख, व्यक्ति-समाज, अधिकारी-अधिकृत शिव और शक्ति प्रकृति पुरुष में समरसता की स्थिति में ठीक वैसे ही आनन्द की प्राप्ति करते हैं जैसे मनु और अद्वा को प्राप्त हुआ था। यही शिव-शक्ति की समरसता है।

यद्यपि प्रसाद ने 'आणव' शब्द का प्रयोग नहीं किया तथापि मनु को भी 'आणव' की स्थिति में चित्रित किया गया है। प्रतिभिज्ञा दर्शन के अनुसार ज्ञान, इच्छा, क्रिया में सामंजस्य आए बिना समरसता की प्राप्ति नहीं हो सकती। यथा —

ज्ञान दूर कुछ क्रिया भिन्न है इच्छा क्यों पूरी हो मन की,
एक दूसरे से न मिल सके, यह विडम्बना है जीवन की। ३७

यही आणव की स्थिति है। यह विभेदक है। 'आणव' ही मनुष्य को दुष्कर्म

३५. कामायनी, पृ० २८८

३६. कामायनी, पृ० २६४

३७. कामायनी, पृ० २८४

की और प्रवृत्त करता है। वह इच्छा से इन्द्रियों की लालसा अर्थात् शब्द, रूपस्पर्श, रूप-रस-गन्ध, ज्ञान में बुद्धि के भेदों का कारण बनता है और कर्म सतत संघर्ष की प्रेरणा देता है। 'आणव' से मुक्ति मिलते ही मनु समरसता की स्थिति प्राप्त करते हैं। इसी से समरसता की पूर्व स्थिति में साधक की ज्ञान इच्छा, क्रिया तीनों का सामंजस्य अत्यन्त आवश्यक है जिसका निर्देश कामायनी में किया गया है।

समरसता का उद्देश्य विरोधी शक्तियों को परस्पर सामंजस्य करना है मनु को समरसता इस 'त्रिदिक विश्व', ~~अद्वैतविन्दु~~^{३८} का मात्र दर्शन कर लेने से नहीं प्राप्त हो जाती, जब तक कि अद्वैत उन्हें तीनों शक्तियों से परिचित नहीं कराती। कदाचित् प्रसाद ने इसी से 'त्रिदिक विश्व, आलोक विन्दु'^{३८} भी तीन दिशाओं में अलग वे — कहला कर इस स्थिति का बोध कराया है। मनु —
'इस त्रिकोणा के मध्यविन्दु तुम' की स्थिति का बोध हो जाने पर ही 'आणव' की स्थिति से छुटकारा पाते हैं।

समरसता के अभाव में जीवन संघर्ष पूर्ण तथा क्लेश युक्त रहता है। कदाचित् मनु की मानव से ईर्ष्या, इडा पर आधिपत्य की भावना और सारस्वत प्रदेश में होने वाले युद्ध के अनन्तर अनुभूत हुए क्लेश का यही कारण था। सामान्य जीवन के लिए भी प्रसाद ने समरसता के महत्व की ओर इंगित किया है। प्रसाद के अनुसार शैव दर्शन की समरसता केवल दार्शनिक और आध्यात्मिक जीवन के लिए नहीं वरन् सामान्य जीवन को भी अपने में समाहित कर लेती है। समरसता की परिधिगत व्यापकता के कारण ही अद्वैत मानव को समरसता के प्रसार की शिक्षा देती है —

'सबकी समरसता कर प्रचार, मेरे सुत सुन माँ की पुकार ।' ३६
मनु अद्वैत के आशिर्वादात्मक में प्राप्त समरसता के प्रचार की आज्ञा भी समस्त के प्रचार की आज्ञा भी समरसता के मूल आधार शक्ति, शिव के अनुग्रह का द्योतक है। ~~प्रसाद-के-दृष्टिकोण~~

३८ : कामायनी, २७३

३६ : कामायनी, पृ० २५६

प्रसाद के दृष्टिकोण में समरसता का महत्वपूर्ण स्थान है और कामायनी में प्रत्यभिज्ञा दर्शन की समरसता व्यापक मानवीय भूमि पर प्रतिष्ठित हुई है जिसमें विश्व की सारी असंगतियाँ और वर्तमान जीवन के संघर्षमय स्थिति का समाहार कर दिया गया है। प्रारंभ से ही कथावस्तु का घटनाक्रम ऊर्ध्वान्मुखी दीस पहुँचा है जिसका लक्ष्य समरसता प्राप्त करना है। 'आणव' के नष्ट होते ही कामायनी के अन्तिम तीन सर्ग-दर्शन, रहस्य और आनन्द में प्रत्यभिज्ञा दर्शन समरसता की रूपरेखा क्रमशः साधनात्मक स्थिति की तरह स्पष्ट हो जाती है।

'स्वच्छन्द तंत्र' में समरसता नदी, समुद्र संयोग के रूप में स्वीकार की गयी है।^{४०} अभिनव गुप्ताचार्य के तन्त्रालोक के अनुसार आनन्द शक्ति में विश्रान्ति पाने के बाद योगी को समरसता की स्थिति प्राप्त हो जाती है।^{४१} प्रसाद की कामायनी में भी मनु और अदा के चैतनात्मक तत्त्व समरसता में लय हो जाते हैं और इस समरसता का बोध भी उन्हें आनन्द सर्ग में ही प्राप्त हो जाता है।

रहस्य

प्रत्यभिज्ञा दर्शन में अज्ञान और माया की भी स्थिति है किन्तु यह माया और अज्ञान शैव दर्शन की तरह स्वतंत्र नहीं है। यह परम तत्त्व शिव के अधीन है। शिव की ही लीली से इस अज्ञान का रहस्य खुलता है और समरसता के अनन्तर आनन्द की स्थिति प्राप्त होती है।

सामान्यतः रहस्य के तीन प्रकार हैं। धर्म रहस्य, अर्थ रहस्य और काम रहस्य। प्रत्यभिज्ञा दर्शन के अनुसार प्रसाद ने कामायनी में धर्म रहस्य का ही विशेष वर्णन किया है।

४० : स्वच्छन्द तंत्र, भाग २, पृ० २७६, २७७

४१ : तन्त्रालोक, भाग १, पृ० २६

जगत की स्थिति 'अन्तरिक्ष' में गुप्त रहस्य^{४२} की तरह है ।
 'शृष्टि के कण कण में रहस्य नित्य' ^{४३} रूप से उपस्थित है ।
 सामान्य जीव इस 'अतीन्द्रिय स्वप्नलोक' (के 'मधुर रहस्य' में 'उलफता'^{४४}
 चला जाता है और 'तम के सुन्दरतम रहस्य' ^{४५} को ही ईश का रहस्यमय
 वरदान समझने लगता है । शृष्टि के हर कण-कार्य सम्बन्ध में 'सुनिहित'^{४७}
 रहस्य की सत्ता रहती है । कामायनी इहा सर्ग में इस बात का प्रसाद ने स्पष्ट
 उल्लेख किया है कि 'अपने स्वार्थों से आवृत हो मंगल रहस्य सबूते सभीत की'^{४८}
 स्थिति प्राप्त करता है । सामान्य व्यक्ति 'कल्याण-भूमि यह लोक' यही
 अद्वा रहस्य जाने न प्रजा की^{४९} स्थिति में रहता है । पर यह यथार्थ जान लेने पर-
 इस रहस्य^{५०} का खुलना आसान हो जाता है । तब यह रहस्य शुभ
 संयम बन ^{५१} प्रकट होता है । पर यह स्थिति भी तभी आती है जब शिव
 द्वारा इस बात की कृपा दृष्टि होती है कि 'सोये संसार से जाग पड़ो तो
 मैं अपनी लीला तुम्हें दिखाऊंगा । इस गुप्त रहस्य को जिसको खोकर स्वप्न देखते
 हो अभी' ^{५२} । ऐसी स्थिति में ही प्रत्यभिज्ञा-हृदय के अनुसार 'उन्मीलनम् अव-
 स्थितस्यैव प्रकटीकरणम्' ^{५३} अर्थात् जो कुछ स्थिति है उसका अनावरण ही प्रकटी-
 करण है , की स्थिति प्राप्त होती है ।

प्रसाद ने कामायनी में रहस्य के अन्तर ही समरसता और आनन्द
 के-अन्तर-ही की स्थिति बतायी है । अतः रहस्य समरसता और आनन्द के पूर्व
 की स्थिति है । पर इस रहस्य का द्वार बिना शिव की कृपा के ठीक वैसे ही
 नहीं खुल सकता जैसे शृष्टि मार्ग में कृष्ण की कृपा के बिना भक्ति-भाव का उदय
 नहीं हो सकता ।

४२: प्रेम पथिक, पृ० ५

४३: कामायनी, पृ० १६

४४: कामायनी, पृ० ३५

४५: कामायनी, पृ० ३७

४६: कामायनी, पृ० ५३

४७: कामायनी, पृ० ११७

४८: कामायनी, पृ० १६५

४९: कामायनी, पृ० १६६

५०: कामायनी, पृ० १७६

५१: कामायनी, पृ० २५७

५२: कानन-कुसुम, पृ० १२५

५३: प्रत्यभिज्ञा-हृदय, पृ० ६

शून्यवाद

प्रसाद साहित्य में 'शून्य' का प्रयोग अनेक बार हुआ है, पर देखना यह है कि सैद्धान्तिक दृष्टि से यह शून्य ^{५४}, शून्यता, ^{५५} शून्यता-सा, ^{५६} शून्यते, ^{५७} शून्य-प्रान्त, ^{५८} शून्य-भेदिनी, ^{५९} या शून्य-शून्य, ^{६०} शब्द बौद्ध दर्शन के शून्यवाद से कहाँ तक प्रभावित है।

भरना में प्रसाद ने जीवन को 'शून्य-पथ' ^{६१} की ओर अग्रसर होता बताया। उनकी दृष्टि में भौतिक जीवन के शून्य गगन, ^{६२} में नाना क्ल-
कन्द जीवन की गतिविधियों को प्रभावित करते हैं। पर एक बात ध्यान देने योग्य है कि प्रेम पथिक में शून्य मार्ग और विचरणाकारी जिस पवन ^{६३} रूपी द्रव्य का वर्णन है वह अर्थ संगति की दृष्टि से बौद्धों की शून्यवाद की अपेक्षा प्रति-
भिज्ञा दर्शन के द्रव्य से अधिक मेल रखता कहा जा सकता है। बौद्ध दर्शन के प्रभाव-
रूप में नागार्जुन के शून्यवाद की स्थापना ^{६४} काया भी कामायनी में यदाकदा देखने को मिलती है। 'शून्य का प्रकट अभाव' ^{६५} 'शून्य में फिरता हूँ' असहाय ^{६६} 'शून्यता का उजड़ा-सा राज' ^{६७} किस लक्ष्यभेद को शून्य चीर ^{६८} हंस पड़ा गगन वह शून्य लोक ^{६९} शून्य के महाविवर ^{७०} और 'शून्य असत् या अन्धकार' ^{७१}

५४: आंसू, पृ० ८, १५, ४१, ७६ काननकुसुम पृ० ७४, ८३, कामायनी, ६, १८
५५: कठ ४८, १५७, १७१, १६०, २०७, २०८ २४५, २५०, २५१, चित्राधार-
१३६, १६०, १६६, भरना, १६, २६, ३८, ८२, प्रेमपथिक पृ० ३

५५: कानन कुसुम, ५३, ८०, कामायनी, ४८, १५८

५६: कामायनी, पृ० १७६, ५७५-१५६

५७: कामायनी, पृ० ३८

५८: कामायनी, पृ० १५४

५९: कामायनी, पृ० १५२

६०: कामायनी, पृ० २०८

६१: भरना, पृ० २६ ७०: कामायनी, पृ० १५१

६२: भरना, पृ० ३८

६३: प्रेम पथिक, पृ० ३

६४: कामायनी, पृ० १८

६५: कामायनी, पृ० ४८

६६: कामायनी, पृ० ७४६

६७: कामायनी, पृ० १५७

६८: " १६०

६९: " १६०

का प्रयोग क्रमशः रिक्त, आकाश, ईश्वर, स्वर्ग, शून्य का भाव या धर्म, तथा निस्तब्धता के अर्थ में प्रयोग किया गया है वहीं यह शून्यवाद के निकट दीख पड़ता है। इसके विपरीत जहाँ हृदय की रिक्तता का उल्लेख है वहाँ उपेक्षित हृदय के अर्थ में शून्य का प्रयोग किया गया है। प्रस्तुत संदर्भ में दार्शनिक शून्यवाद का विचार ही अभीष्ट होगा।

सैद्धान्तिक दृष्टि से दुःख, गति, बन्धन, उत्पत्ति, निर्वाण आदि सभी वस्तुओं की परीक्षा के अनन्तर यह सिद्ध हुआ है कि सभी में विरोधी धर्मों की स्थिति इस बात की द्योतक है कि सभी शून्य हैं। नागार्जुन के अनुसार शून्य ही एकमात्र तत्त्व है, माध्यमिक कारिका^{७१} के अनुसार इस दृष्टि में न सत् है, न असत् है, न सत् और असत् दोनों की स्थिति है। इस प्रकार इन चारों कोटियों से शून्य एक विलक्षण तत्त्व है जिसे माध्यमिकों ने "परम तत्त्व" कहा है। इसे अलक्षण भी कहा गया है। नागार्जुन ने इसी शून्यता को प्रतीत्यसमुत्पाद की संज्ञा से अभिहित किया है जिसमें उसने प्रतिपादित किया है कि विश्व और उसकी सारी जड़-बेतन वस्तुएँ किसी स्थिति में अवलतत्त्व आत्मा द्रव्यादि से विलकुल शून्य हैं।^{७२} प्रसाद ने शून्यवाद की स्थिति का वर्णन किया है पर उनके उनके पूरे जीवन दृष्टि की और दृष्टिपात करें तो बौद्ध धर्म के शून्यवाद का पूरा समर्थन नहीं मिलता। उनका यह शून्यवाद उपनिषदों के नेति, नेति के अधिक निकट दीख पड़ता है। ५

दुःखवाद

बौद्धों के शून्यवाद के अतिरिक्त दुःखवाद, जाणिक-वाद और करुणा के प्रभाव को भी विश्लेषित करना अभीष्ट होगा। दुःखवाद के सन्दर्भ में यदि देखा जाय तो — आँसू के कवि प्रसाद की विकल वेदना में चौदहों भुवन में सुख का अभाव दिखायी देता है।^{७३} कामायनी में भी देव-सुखों

७१. माध्यमिक कारिका, पृ० १।७

७२. विग्रह व्यावर्तनी, पृ० २२

७३. आँसू, पृ० ५५

पर दुःख-जलधि का अपार नद उमड़ता चित्रित किया गया है । ७४ जिसमें व्यथा की नीली लहरों में सुख के दुतिमान मणिगण सब कुछ बिखरे दीख रहे हैं । ७५ सारा विश्व ही दुःख की आंधी से पीड़ित है । ७६ संसार ही दुःखमय है । ७७ जब वहाँ सब लालसा कन्दन करती है, दुःखानुभूति हैसती है और नियति..... मिट्टी के पुतफलों के साथ अपना कूट मनोविनोद करती है, ७८ तो इस जीवन में सुख की कल्पना ही क्या की जा सकती है । यही कारण है कि विशाल की चन्द्रलेखा का सारा जीवन ही दुःख सहते बीत रहा है ७९ सब दुःख है, सब जाणिक है, सब अनित्य है, ८० दिवाकर की धारणा है कि प्राणी दुःखों में भगवान् के समीप होता है । ८१ भगवान् दुःखियों से अत्यन्त स्नेह करते हैं । दुःख भगवान् का सात्त्विक दान है, मंगलमय उपहार है ८२

उपर्युक्त सन्दर्भ में बौद्ध दर्शन को देखें तो उसके अनुसार समस्त जगत् दुःखमय है । भगवान् बुद्ध द्वारा प्रतिपादित चार आर्य सत्य दुःख पर ही आधारित हैं । १. सर्वदुःखम्—(संसार दुःखमय है), २. दुःख समुदयः—(वह दुःख का कारण है), दुःख से पीड़ित होकर उसके नाश का उपाय लोग ढूँढ़ा करते हैं । ३. दुःख निरोध—(उन्हें विश्वास है कि दुःख का नाश होता है ।) ४. दुःख निरोधगामिनी प्रतिपद—(इसके अनुसार दुःखों के नाश के लिए उपाय भी हैं ।) यही बुद्धि के चार आर्य सत्य हैं जो दुःखवाद के आधारशिला के रूप में प्रसाद को भी प्रभावित करते हैं । कदाचित् यही कारण था कि उपर्युक्त संदर्भों में प्रसाद ने संसार को ही दुःखमय चित्रित किया है । पर जैसा दुःख निरोधगामिनी प्रतिपद के अनुसार कहा जा चुका है दुःखों के नाश का उपाय भी है, प्रसाद यही इससे

७४ : कामायनी, पृ० ८

७५ : कामायनी, पृ० ५४

७६ : कामायनी, पृ० २२२

७७ : देवार्थ (कहानी)

७८ : आंधी

७९ : विशाल, १-१

८० : स्वर्ग के सँहर में -

८१ : राज्यश्री, ३-५

८२ : कंकाल, पृ० १५६

आगे बढ़ कर दुःख के नाश का उपाय अपनी साधना द्वारा शैवागम के समरसता और आनन्दवाद में ढूँढ़ते हैं ।

ज्ञाणिक वाद

जहाँ तक ज्ञाणिक वाद का सम्बन्ध है प्रसाद ने जीवन को ज्ञाणिक^{८३} की संज्ञा से अभिहित करते हुए एक घूंट में " ज्ञाणिक सुखों पर सतत भूलती शोक-मयी ज्वाला,"^{८४} के रूप में चित्रित किया है क्योंकि इस नश्वर जीवन में ज्ञाण भर का सुख,^{८५} भले ही बच्चा लगे पर वस्तुतः यह सुख भी भ्रान्ति है । जीवन कली का " अभिलाषा--मकरन्द सुख जायगा वह मुरफा जावेगी,"^{८६} " मौन, नाश, विध्वंस, अंधेरा और मृत्यु की चिर-निद्रा,"^{८७} ही इस ज्ञाणिक श्रृष्टि की और ही संकेत करती है ।

बौद्ध धर्म में संस्कार अनित्य हैं,^{८८} साथ ही सम्पूर्ण भव अनित्य दुःखी और परिवर्तनशील है^{८९} क्योंकि सभी नष्ट हो जाने वाले हैं,^{९०} सब संस्कार अनित्य हैं, यह जब प्रज्ञा से मनुष्य देखता है तो वह दुःखों में निर्वैद^{निर्वैद} प्राप्त करता है —यही मार्ग विशुद्धि का है ।^{९१} बुद्धि की दृष्टि में अनित्यता या ज्ञाणिकता का यही अर्थ था क्योंकि बौद्ध दर्शन के अनुसार यह सिद्धान्त ही है कि श्रृष्टि की कोई वस्तु स्थिर नहीं सब कुछ प्रगतिशील है । उसमें उत्पत्ति और निरोध है । प्रसाद ने बौद्धों के ज्ञाणिकवाद को तो ग्रहण किया है पर यह उनका सम्पूर्ण जीवन दर्शन नहीं बन सका ।

८३: कामायनी, पृ० १६

८४: एक घूंट, पृ० २४-२५

८५: जनमेजय का नागयज्ञ, पृ० २, १

८६: प्रेमपथिक, पृ० १३

८७: कामायनी, पृ० १८

८८: "अनिच्छा वल संसारा"

८९: सर्व्व भवा अनिच्छा दुक्खता

विपरिणामधम्म्या—अंगुत्तर-निकाय

४।१६।५

९०: "वयधम्म्या संसारा"

९१: धम्मपद, १०।५

करुणा

प्रसाद पर बौद्धों के दुःखवाद और ज्ञानिक धर्मवाद के प्रभाव को विश्लेषित करने के अनन्तर बौद्धों की करुणा के प्रभाव को देखना भी युक्ति-संगत होगा। बौद्धों ने करुणा को विशेष महत्त्व देते हुए उसे महाकरुणा-संज्ञा से अभिलिखित किया है। ऐसे तो वैष्णवों ने भी करुणा को मानवीय जीवन का विशिष्ट अंग माना। पर बौद्धों द्वारा करुणा को विशेष उत्कर्ष-प्रकाश दिए जाने के कारण यह उस धर्म का विशिष्ट अंग बन गया।

प्रेम पथिक में प्रसाद ने करुणा को गंगा-यमुना की तरह पवित्र और मनुष्य की महानता का साधन बताया है^{६२} साथ ही उन्होंने करुणा को कामायनी के कर्म सर्ग में किलातत्राकुली के पौर्वीहत्य में दिए गए मनु द्वारा पालित पशुओं की बलि के सन्दर्भ में उसे विशेष रूप से उभारा है।^{६३} यज्ञ की शेष गाथा के रूप में 'रुधिर के छीटे', 'अस्ति लण्ड की माला', 'पशुओं की कातरवाणी' एक करुणा दृश्य उपस्थित करती है जिसमें उनका दृष्टिकोण कदाचित्त यह प्रतिपादित करना था कि 'मानवीय दृष्टि करुणा के लिए है।'^{६४} क्योंकि यही वह शक्ति है जो 'विश्व भर में..... प्राणिमात्र में समदृष्टि रखती है।'^{६५} काननकुसुम में तो 'स्वयं' विश्वेश्वर^{६६} को भी करुणामय बताया गया है। राजेश्वरी का दिवाकर दुःखपूर्ण धरती को चिरकालिक शान्ति प्रदान करने की कामना करता है^{६७} क्योंकि इसके बिना 'विश्व-वेदना' को सुख की उपलब्धि नहीं हो सकती।^{६८} प्रसाद के गीतम की धारणा है कि

६२: प्रेम पथिक, पृ० २२

६३: कामायनी, पृ० ११६

६४: अज्ञातशत्रु, १-१

६५: अज्ञातशत्रु, १-२

६६: काननकुसुम, पृ०

६७: राज्यश्री, पृ० ४६

६८: अज्ञातशत्रु, १-२

विश्व भर में यदि कुछ कर सकती है तो वह करुणा ही है जो प्राणिमात्र में समदृष्टि रखती है। इसी के द्वारा पशु दृष्टि में मानवता का विकास हुआ^{१६६}। अतः भू-मण्डल पर स्नेह का, करुणाका, कामा का, शासन है। प्राणिमात्र में सहानुभूति को विस्तृत करो।^{१००} यह उद्देश्य होना चाहिये। जनमेजय का नागयज्ञ में प्रार्थना में भी प्रभु के करुणा-कटाक्ष की ही अभिलाषा की गयी है।^{१०१} अज्ञातशत्रु में तो करुणा से ही स्वर्ग की दृष्टि मानी गयी है।

इस प्रकार देखते हैं कि प्रसाद के पथ साहित्य में स्थापित करुणा की महत्ता की उनके गद्य साहित्य से भी पुष्टि मिलती है। प्रसाद की कृतियों में करुणा का स्वर मुखर है क्योंकि उसकी विस्तृत परिधि में उन्होंने दूसरे के दुःख या पीड़ा निवारण की इच्छा, दया, कृपा, सहानुभूति, स्नेह, विश्वप्रेम, कर्तव्यपरायणता, मानवीय धर्म के अर्थ के साथ करुणा, करुणाकर, करुणा दृष्टि, करुणानिधान, करुणानिधि, करुणामय, करुणाद्र और करुणा-युक्त जैसे शब्दों का भी प्रयोग किया है।

इसे मानने से इनकार नहीं किया जा सकता कि प्रसाद की कृतियों में करुणा का स्वर मुखर है और वह मानव धर्म के एक आवश्यक तत्त्व के रूप में स्वीकार किया गया है। कामायनी के साथ गद्य साहित्य में विशाल, राज्यश्री, अज्ञातशत्रु और जनमेजय का नागयज्ञ में प्रसाद की करुणा सम्बन्धी विचारधारा एक विशेष दार्शनिक पृष्ठभूमि के रूप में मिलती है। जहाँ वे ईश्वर से करुणा के प्रार्थना करते हैं वहाँ वैष्णव करुणा तथा जहाँ गौतम बुद्ध के प्रभाव में करुणा का उल्लेख है वहाँ बौद्धों की करुणा का प्रभाव कहा जा सकता है। कामायनी में करुणाप्रेरित अद्वा द्वारा मनु को उपदेश करुणा के दार्शनिक पृष्ठभूमि का ही समर्थन करता है।^{१०२} अद्वा के अतिरिक्त उनके

१६६. अज्ञातशत्रु, १-२

१००. अज्ञातशत्रु, पृ० १३२

१०१. जनमेजय का नागयज्ञ, ३-६

१०२. कामायनी, पृ० १३२

गद्य साहित्य में गीतमबुद्ध दिवाकर मित्र और प्रेमानन्द इसके मुख्य आस्थाता हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि प्रसाद की दृष्टि में जीवन के नैतिक मापदण्डों में करुणा का भी महत्वपूर्ण स्थान है क्योंकि उससे हृदय में विशालता का प्रादुर्भाव होता है, अहिंसा, जीवनगत ध्येय बनता है। बिना इसके उनके अनुसार न भौतिक जीवन सुखमय हो सकेगा न आध्यात्मिक ही। यही कारण है कि प्रसाद ने करुणा को उपयोगिता परक दृष्टि से देखने का प्रयत्न किया है।

परमाणुवाद

प्रसाद की दार्शनिक विचारधारा पर शैवागम और बौद्ध दर्शन के अतिरिक्त वैशेषिक दर्शन के परमाणुवाद का प्रभाव भी परिलक्षित होता है। यह प्रभाव काननकुसुम से ही दीख पड़ता है जिसमें उन्होंने एक विशेष स्थिति में 'परमाणु' की ^{१०३} स्तब्धता का उल्लेख किया है। साथ ही भस्म^{भरना} और लहर में भी क्रमशः 'अणु' ^{१०४} परमाणु से दृष्टि की रचना का संकेत मिलता है। ^{१०५} पर प्रसाद की विचारधारा पर वैशेषिक दर्शन का प्रभाव स्पष्ट रूप से कामायनी में ही देखने को मिलता है।

दृष्टि के प्रलय से ही कामायनी की कथावस्तु का प्रारम्भ होता है जिसमें कामायनीकार के अनुसार प्रलयावस्था में एक तत्त्व की ही प्रधानता ^{१०६} सर्वत्र दीख पड़ती थी वह है जल। वैशेषिक दर्शन के अनुसार पृथ्वी, जल, तेजस और वायु इन चार द्रव्यों के द्वारा ही सृष्टि का कार्य रूप में अस्तित्व है।

१०३: कानन कुसुम, पृ० २६

१०४: भस्म, पृ० ३८

१०५: लहर, पृ० ३३

१०६: कामायनी, पृ० १३

प्रलय में इन्हीं कार्यद्रव्यों का नाश हो जाता है। पर द्रव्यों के नाश की अवस्था में भी वे द्रव्य परमाणु रूप में आकाश में स्थित रहते हैं। मनु के समान केवल जल ही जल दीखने का मूल कारण यह है कि पृथ्वी लय थी। वायु और तेजस् दर्शनीय नहीं होते। उनकी स्थिति आकाश में स्थित थी और सर्वत्र जल ही जल दीख रहा था। प्रलय के साथ प्रत्येक जीवात्मा की मनःस्थिति, पूर्व जन्म के कर्म और संस्कार के साथ धर्म-अधर्म की उपलब्धि के रूप में वर्तमान रहती है। कदाचित् देव सभ्यता का विवेचन-विश्लेषण, सुख-दुःख और उसकी शीघ्र-शीघ्र गाथा के रूप में स्वयं मनु की उपलब्धि इसी और संकेत करती है।

वैशेषिक दर्शन के अनुसार प्रलय की स्थिति में सृष्टि का कोई भी कार्य नहीं होता। परमाणु भी अपनी स्वतंत्र सत्ता में जड़वत् स्थित रहते हैं। कदाचित् कामायनी में पवन का घनीभूत होने के कारण स्वास्थ्य गतिरुद्ध होने और दृष्टि की विफलता ^{१०७} का भी यही कारण था। जिसमें नाश, अंधेरा, विध्वंस, शून्य की स्थिति में भी मनु का जीवन उनकी अमरता के कारण ही बच सका। ^{१०८} पर अढ़ा और बढ़ा के जीवित रहने के कारण के सन्दर्भ में इस और कोई संकेत नहीं मिलता कि प्रलय में भी उनका जीवन कैसे सुरक्षित रहा।

वैशेषिक दर्शन में प्रलय के अनन्तर सभी परमाणु पुनः सक्रिय होने के लिए तत्पर रहते हैं और वे कार्य भी तभी करते हैं जब जीव कल्याण के निमित्त परमात्मा की सृष्टि-रचना की इच्छा उत्पन्न होती है। एक परमाणु दूसरे विजातीय परमाणु से संयुक्त होता है और इन दोनों के संयोग से सृष्टि रचना प्रारम्भ होती है। परमाणु रूपी पराग से शरीर की रचना होती है। ^{११०} पर इसके लिए आवश्यक है मूलशक्ति की इच्छा। काम सर्ग में मूल शक्ति के आलस्य त्याग कर उठ खड़े होने पर ही परमाणु की क्रियाशीलता का

१०७ : कामायनी, पृ० १७

१०८ : कामायनी, पृ० १८

१०९ : कामायनी, पृ० १८

११० : कामायनी, पृ० ४८

उल्लेख किया गया है । १११ सृजन कार्य से अणुओं के कार्य में स्थिरता नहीं आती ११२ क्योंकि परमाणुओं में गति के लयात्मक क्रम में बाधा पहुँचने पर विक-
षणमयी शक्ति के आस से सभी व्याकुल हो जाते हैं । ११३ कदाचित् परमसत्ता के
संकेत पर ही सारस्वत मगर का पतन हुआ पर उसकी प्रलय की इच्छा न होने
के कारण 'अणु-अणु' ११४ सृजन के लिए मचल रहे थे । कालान्तर में यही अन्त
'अणु' ११५ 'परमाणु' ११६ पुनः क्रियाशीलता में सक्रिय होकर सारस्वत
प्रवेश की सृष्टि करते हैं । अस्थि-नास्ति के निरंकुश तर्क्युक्ति से कुछ भी प्रति-
पादित हो पर अणु की सत्ता में सन्देह नहीं किया जा सकता । ११७ सन्देह
हो तो यही विस्मृति की अवस्था है क्योंकि कण-कण , अणु अणु इसी तत्त्व
से सृजित है । ११८ जब व्यक्ति सृष्टि का रहस्य मनु की तरह ज्ञात कर लेता है
तो इस विश्व रूपी कमल का अणु, परमाणु उसे आनन्दसुधा रस का बोध
देने लगता है । इस सृष्टि के रहस्य को ज्ञात करना ही साधना की उच्चतमस्थिति
है । परमाणु अनित्य हैं । वे उत्पन्न या विनष्ट नहीं होते । जगत के नित्य
पदार्थ आकाश, दिग्, काल , मन, आत्मा और भौतिक परमाणु की न सृष्टि
होती है न संहार । बल्कि अणुओं के संयोग योग सम्बन्ध कर ही वस्तु द्रव्य
की उत्पत्ति और विनाश निर्भर करता है । वैशेषिक दर्शन में परमसत्ता के सम्बन्ध
में शैव दर्शन से साम्य है पर इसमें ईश्वर सृष्टिकर्ता और कर्म फलदाता के रूप में
है पर परमाणुओं के सृष्टि कर्ता के रूप में नहीं

वैशेषिक दर्शन में द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष समवाय
यह छः ११९ पदार्थ और अभाव सप्तम १२० पदार्थ है । महर्षि कणाद सट्ट-

१११: कामायनी, पृ० ७२

११२: कामायनी, पृ० ६५

११३: कामायनी, पृ० २००

११४: कामायनी, पृ० २०५

११५: कामायनी, पृ० २६६

११६: कामायनी, पृ० २५३

११७: कामायनी, पृ० २७०

११८: कामायनी, पृ० २८६

११९:

“ न वयं षट्पदार्थवादिनां वैदेशिकादिवत् ”

(सारस्य दर्शन १ अ०)

१२०: प्रशस्तपाद के अनुसार— ‘गुणकर्म सामान्य

विशेष समवायानां अणु पदार्थनामभाव सप्तमानामित्यादि

पदार्थवादी थे या सप्तपदार्थवादी थे ~~या सप्तपदार्थवादी~~ इसमें भी बहुत मतभेद है। किन्तु (वैशेषिक ११।४) उनके उद्देशसूत्र में ६ पदार्थों का ही उल्लेख दीख पड़ता है। वस्तुतः^{२२१} संदर्भ में इनका स्वतंत्र विवेचन न कर प्रसाद की विचारधारा के संदर्भ में ही देखना अभीष्ट है। कामायनी के बड़ा सर्ग में नभ, अनिल, अनल ज्वालि और नीर^{१२१} के विशेष उल्लेख पर वैशेषिक दर्शन का ही प्रभाव दीख पड़ता है। वैशेषिक दर्शन के अनुसार ये सभी द्रव्य हैं कार्य के समवायिका का द्रव्य कहते हैं यह गुणों का आश्रय होता है। द्रव्य नव हैं — ज्वालि, अपः, तेज, वायु और आकाश ये द्रव्य काल दिक् आत्मा और मनः। इसमें ज्वालि, अपः, तेज, वायु और आकाश ये द्रव्य पंचभूत के नाम से अभिहित किये जाते हैं जिन्हें प्रसाद की दार्शनिक विचारधारा के रूप में एक एक कर देखना अधिक उपयुक्त होगा।

ज्वालि पदार्थ के दो प्रकार हैं — नित्य और अनित्य। परमाणु ज्वालि का नित्य पदार्थ है, जिसकी उत्पत्ति और विनाश नहीं होता। वह स्वयं सिद्ध है। इसके सिवा सपस्त पृथ्वी अनित्य है। यह अविभाज्य है साथ ही इसका अवयव संयोग ही उत्पत्ति का कारण है। अनित्य ज्वालि के भी तीन प्रकार हैं वे हैं शरीर, इन्द्रिय और विषय। शरीर के द्वारा विषय की उपलब्धि भाग है। मनु, ब्रह्मा, बड़ा और सारस्वत प्रदेश के निवासियों के निमित्त की गयी सृष्टि इसी भोगवाद से ही प्रेरित है। साथ ही शरीर के यौनिज और अयौनिज प्रकार में, यौनिज के जरायुज और अंडज रूप में कामायनी के सारे पात्र यौनिज के जरायुज रूप से ही सम्बन्धित हैं।

ज्वालि के अन्तर नीर की स्थिति है। नीर का अर्थ है जल। यह स्नेह गुण विशिष्ट पदार्थ है। इसके दो प्रकार हैं नित्य और अनित्य। जलीय परमाणु नित्य है शेष जल अनित्य है। अनित्य के भी तीन प्रकार हैं — शरीर, इन्द्रिय और विषय। इस नीर तत्व की प्रधानता से प्रसाद ने कामायनी में प्रलय की स्थिति का वर्णन किया है।

कामायनी में जिस अनल का उल्लेख किया गया है वह तेज का ही रूप है। इस द्रव्य में तेजस्व है उसे ही 'तेजः' कहा जाता है। इसके दो प्रकार हैं नित्य और अनित्य। मात्र परमाणु तेजः ही नित्य है शेष सब अनित्य। अनित्य तेजः के भी शरीर, इन्द्रिय और विषय तीन प्रकार हैं। आनन्द सर्ग में प्रसाद ने मनु में इसी तत्त्व की प्रधानता दिखायी है जिसके कारण मनु अपनी साधनात्मक अवस्था में ऊर्ध्वमुखी दीख पड़ते हैं।

जहाँ तक अनल का प्रश्न है जिस द्रव्य में रूप स्पर्श नहीं उसे ही अनल कहते हैं। जल, तेजः और पृथ्वी द्रव्य के रूप में है। आकाश द्रव्य में स्पर्श नहीं है। यही कारण है कि इसे नील की संज्ञा में अभिहित किया जा सकता है। अनल के दो प्रकार होते हैं नित्य और अनित्य। जिसमें अनित्य अनल के शरीर, इन्द्रिय और विषय तीन विभाग किए जा सकते हैं। प्रलय में अनल की घनीभूतता के कारण मनु का दम चिन्ता सर्ग में घुटता-सा प्रतीत होता है।

पाँचवाँ द्रव्य है नभ। नभ का अर्थ है आकाश। यह शब्दाश्रय है। प्रत्येक वस्तु की उत्पत्ति वायु सापेक्ष होने पर भी आकाश वायु शब्द का आश्रय नहीं है यह वायु से भिन्न है क्योंकि वायु में स्पर्श गुण है साथ ही वायु के रहने पर शब्द नष्ट हो सकता है। इसके विपरीत आकाश में ऐसा नहीं है। आकाश की तरह काल १२२ और दिक् १२३ भी प्रत्यक्ष नहीं हैं।

वैशेषिक दर्शन के अनुसार कामायनी इडा सर्ग के 'नभ, अनिल, अनल, ज्ञाति और नीर' १२४ के संदर्भ में यदि सृष्टि का निर्माण देखा जाय तो नभ सृष्टि के निर्माण में सक्रिय नहीं रहता। शेष अनिल, अनल, ज्ञाति और

१२२. जिस द्रव्य से ज्येष्ठत्व और कनिष्ठत्व का व्यवहार निर्धारित हो वही काल है।

१२३. दूरत्व या नैकट्य या पूर्व-पश्चिम आदि व्यवहार के द्रव्य विशेष का नाम दिक् है।

१२४. कामायनी, पृ० १६६

नीर से ही सृष्टि की उत्पत्ति होती है। नभ की उपयोगिता इन चारों तत्वों को यथा स्थान समाहित करने में ही है। पर कामायनी में इन पाँचों द्रव्य को ही सृष्टि के निर्माण का कारण बताया गया है। यह प्रसाद दर्शन की विशेषता कही जा सकती है।

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद

प्रसाद के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की विचारधारा को भी कामायनी में व्यक्त किया है पर इसका प्रभाव मूलतः इड़ा सर्ग में ही है। इड़ा के सारस्वत नगर का विकास मूलतः भौतिकवादी सभ्यता की आधारशिला पर हुआ था जिसे मनु ने स्वीकार किया है कि 'द्वन्द्वा' का उद्गम तो सदैव शाश्वत है।^{१२५} यह सृष्टि के विकास का मूल 'मंत्र' है।^{१२६} उसके साथ विरोध की एकता, विरोध का आपसी संघर्ष, इस संघर्ष से नयी समन्वित परिस्थिति का जन्म और बाद से समुदाय तक का परिवर्तन ये द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के मूलतत्त्व कहे जा सकते हैं क्योंकि जब यह मात्रा से गुणों तक अग्रसर होने वाला परिवर्तन है।

कामायनी की इड़ा ने भी इस बात को स्वीकार किया है कि सृष्टि के पीछे कोई चेतन सत्ता नहीं है मनुष्य को अपने बाहुबल से ही कार्य करना चाहिए।^{१२७} इतना ही नहीं जीवन की समस्याओं के उद्भूत होते ही उनके समाधान में विपरीत मूल्य के स्वतः उपलब्धि का निहित होना,^{१२८} तथा सुख में भी प्रकृति तत्त्व के साथ 'अविरत विधाव'^{१२९} का निहित होना, प्रसाद के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की विचारधारा का ही ध्येय करता है। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद आशा से युक्त आदर्श व्यवस्था प्रस्तुत करता और कृान्ति की सफलता पर विश्वास करता है। इसके अनुसार जगत् के पदार्थों की उत्पत्ति द्रव्य^{१३०} (मैटर)

१२५. कामायनी, पृ० १६३

१२६. कामायनी, पृ० १६३

१२७. कामायनी, पृ० १६४

१२८. कामायनी, पृ० १७०

और गति (मोशन) से हुई है । निर्माण का उपादान द्रव्य है जिसके द्वारा मानव शरीर मन और अन्य भौतिक पदार्थों की रचना हुई । चिन्ता सर्ग के देवताओं का भोगवाद भी इसी विचारधारा का समर्थन करता है । १२६

द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के दार्शनिक दृष्टिकोण के अनुसार सृष्टि के मूल तत्त्व 'मैटर' का निरन्तर रूप परिवर्तन होता रहता है । इस परिवर्तन की प्रकृति द्वन्द्वात्मक है क्योंकि हर परिवर्तन के मूल में संघर्ष स्थित है । अपने संघर्षमय परिस्थिति में ही कालान्तर में नयी संघर्षात्मक व्यवस्था का उदय होता है । यह विकास की प्रक्रिया है । इसका मूल कारण भौतिक परिस्थितियों हैं जिससे ऐतिहासिक , सामाजिक एवं सांस्कृतिक पृष्ठभूमि का निर्माण होता है । यही कारण है कि द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की विचारधारा में व्यक्ति की ठोस परिस्थिति की सापेक्षता को देखा जाता है और परिवर्तन भी आन्तरिक संघर्षात्मक शक्ति के निर्मित ही माना जाता है । वास्तव में यह विचारधारा उस भारतीय अध्यात्मिक विचारधारा के विलग्न विलीन है जो सृष्टि का उद्गम और विकास चेतन-शक्ति से मानता है । प्रसाद के कामायनी पर द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की छाया वहीं दीख पड़ती है, १२७ जहाँ पर मनु बड़ा से प्रभावित है । एक सर्ग में बुद्धि पदा की प्रबलता के कारण प्रसाद पर द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद की छाया भले ही देख ली जाय पर यह जीवन दर्शन न कामायनी का अभीष्ट है, न प्रसाद का । प्रसाद ने इस विचारधारा को मनु पर उनकी जड़ भौतिक सम्यता के प्रभाव-रूप में दिखाया । साथ ही कालान्तर में उसकी सारहीनता भी प्रमाणित कर दी , क्योंकि अध्यात्मवाद से इसका सामंजस्य नहीं हो पाया ।

रहस्यवाद

प्रसाद के अनुसार ' काव्य में आत्मा की संकल्पात्मक मूल अनुभूति की मुख्य धारा रहस्यवाद है । ' १३० जहाँ तक प्रसाद साहित्य में रहस्यवाद

१२६: कामायनी, पृ० ८६

१३०, काव्य अलङ्कार और कला तथा अन्य निबन्ध, पृ० ४६

की स्थिति का प्रश्न है करना के प्रथम संस्करण (संवत् १९७५) तक उनकी रचनाओं में इस विचारधारा के दर्शन नहीं होते । पर इसके दूसरे संस्करण (संवत् १९८४) में प्रथम संस्करण से पर्याप्त मिलता दीख पड़ता है इसमें ३१ कवितारं जोड़ी गयीं जिनमें पं० रामचन्द्र शुक्ल के अनुसार भी पूरा रहस्यवाद, अभिव्यंजना का अनुठापन, व्यंजक चित्रविधान सब कुछ मिल जाता है ।^{१३१}

परन्तु यदि विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण से देखा जाय तो कानन कुसुम से ही रहस्यवाद की अनूठी भालक मिलती है । इसकी अनेक कवितारं भौतिक प्रेम को आध्यात्मिक रूप देने में अग्रसर हैं ।

जयति प्रेमनिधि । जिसकी करुणा नाँका पार लगाती है ।

जयति महासंगीत । विश्व-वीणा जिसकी ध्वनि गाती है ।^{१३२}

कवि ईश्वर के निराकार रूप की बंदना करते हुए उसकी क्या, प्रेम, करुणा के भावों का स्मरण करता है । साथ ही निर्गुण ईश्वर के प्रति अद्भुत अभिव्यक्त करता है जिसकी उपासना व्यक्ति कहीं भी कर सकता है ।^{१३३} पर दूसरे ही क्षण वह ईश्वर के सौन्दर्य को देखकर जीभर तृप्त होने की बात करता है -

देख लौं जी भर इसे देखा करौं, इस कलम से चित्त पर रेखा करौं ।

लिखते लिखते वह चित्र^{वह} बन जाय गा, सत्य, सन्दर तब प्रकटही जायगा^{१३४}

दर्शन के अनन्तर तो अपनी सत्ता ही मिट जाती है पर उसके पूर्व इस अज्ञात सत्ता के प्रति प्रेम स्वतः हो जाता है और बिना दर्शन के स्वयं अपनी सत्ता भी पीड़ा-मय हो जाती है । कदाचित् इसी ओर कवि ने संकेत किया है कि -

मैं तो तुमको भूल गया हूँ पाकर प्रेममयी पीड़ा ।^{१३५}

कवि ने यहाँ प्रेम-परक रहस्यवाद की ओर निर्देश किया है ।

१३१: हिन्दी साहित्य का इतिहास , पृ० ६२४

१३२: कानन कुसुम, पृ० ३

१३३: कानन कुसुम, पृ० ४

१३४: कानन कुसुम, पृ० ५९

१३५: कानन कुसुम, पृ० २३

ऐसे तो रहस्यवाद की व्याप्ति ही प्रेम में है क्योंकि रहस्यवादी की दृष्टि प्रेम की दृष्टि होती है और प्रेम-परक रहस्यवाद में प्रेम ही ईश्वर है। उसी का सहारा लेकर आत्मा अपने लक्ष्य की ओर सुड़ती है। इस प्रकार स प्रेम साधन और साध्य दोनों हैं। जीवन और जीवन से परे प्रेम से मधुर, सुन्दर, उच्च, बड़ा तथा पूरा कुछ भी नहीं है। ईश्वर के समस्त चमत्कार प्रेम के ही चमत्कार हैं और अध्यात्म प्रेम का ही अट्टहास है। १३६ प्रसाद ने उपर्युक्त पंक्तियों में इसी और संकेत किया है क्योंकि प्रेम पथिक में उन्होंने इस और निर्देश किया है कि — लीलामय की अद्भुत लीला किससे जानी जाती है। १३७

आंसू में भी कतिपय स्थलों पर कवि ने अलौकिक सौन्दर्यसे सम्पन्न अव्यक्त सत्ता की ओर संकेत किया है। १३८ जो उसकी दृष्टि में साध्य-सा दीख पड़ता है। इसमें अलौकिक व्यंजना को अन्तिम रूप में रहस्यवादी संकेत दे दिया गया है। अतः इस प्रौढ़ रहस्यवादी काव्य में —

‘ मैं अपलक इन नयनों में देखा करता उस कवि की ’ के रूप में प्रत्यक्षा दर्शन का भी आभास दिया गया है। भरना के लीला द्वार १३९ किरण, १४० आदि कविताओं के अनन्तर विभाद पर दृष्टिपात करें तो

कौन प्रकृतिके कलुषा काव्य-सा, वृषा-पत्र की मधु छाया में।

लिखा हुआ-सा अचल पड़ा है, अमृत सपुश नश्वर छाया में। १४१

इसमें प्रकृति-रहस्यवाद की झलक मिलती है। कदाचित् इसका कारण यह है कि प्रकृति की अनेकता में तारतम्य खोजने का प्रयास किया गया। जिसका अर्थ एक क्षौर ससीम और दूसरा असीम था। तब प्रकृति का एक अंग उस अव्यक्त की प्रेरणा से अलौकिक व्यक्तित्व लेकर जाग उठा और कवि को सर्वत्र-अत्र ही उसकी दर्शन होने लगे।

१३६: Poets and Mystics by E. L. Watkin p. 59.

१३७: प्रेम पथिक, पृ० ३

१३८: आंसू, पृ० २०, २४, २३, १६, २१,

१३९: भरना, पृ० १६

१४०: भरना, पृ० २६

१४१: भरना, पृ० २८

लहर में कवि की विचार धारा रहस्य भावना की और अधिक उन्मुक्त दीख पड़ती है। वह नाविक से वहाँ ले चलने को कहता है जहाँ वह इस संसार से विश्राम पासके। १४२ दूसरी और प्रकृति भी विश्राम मांगती है। कदाचित्त वह इसीलिए सागर की ओर अग्रसर हो रही है। कवि ने इसे "विश्राम मांगती अपना, जिसका देखा था सपना" १४३ के रूप में व्यक्त किया है। कवि ने उसैसआँखों की पुतली में प्राण बन समा जाने की याचना की है। १४४ क्योंकि ऐसा होने के अनन्तर ही वह— स्नेहालिंगन की लतिकाओं की धुरसुट का जाने दो तथा "जीवन घन इसे जले जगत को वृन्दावन^{वन} जाने दो" का आनन्द प्राप्त कर सकेगा।

कामायनी में भी रहस्य भावना की अभिव्यक्ति प्रकृति के विविध उपादानों के माध्यम से होती है। कवि ने स्पष्ट स्वीकार किया है कि प्रकृति के समस्त शक्तियों का संचालन किसी एक अव्यक्त सत्ता द्वारा होता है जिसे उसने —

विश्वदेव, सविता या पूषा, सौम, मरुत, चंचल पवमान
वरुण आदि सब घूम रहे हैं, किसके शासन में अम्सान ?

किसका था भू-भंग प्रलय-सा जिसमें ये सब विकल रहे,

और ! प्रकृति के शक्ति-चिह्न ये फिर भी कितने निबल रहे। १४६

में स्पष्ट रूप से व्यक्त किया है। यह स्वीकार करना पड़ता है कि प्रकृति के सभी तत्त्व उस अव्यक्त की ओर संकेत करते हैं पर उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि कोई नहीं जानता है कि वह कैसा है मात्र सभी उसकी सत्ता को सिर नीचा कर स्वीकार करते हैं। उसके अस्तित्व के सम्बन्ध में मौन प्रवचन करते हैं। स्वयं

१४२: लहर, पृ० १४

१४६: कामायनी, पृ० ३५

१४३: लहर, पृ० १६

१४४: लहर, पृ० २०

१४५: लहर, पृ० २६

वह भी " है अनन्त । रमणीय कौन तुम, यह मैं कैसे कह सकता ।

कैसे हो ? क्या हो ? इसका तो भार विचार न सह सकता ।

हे विराट । हे विश्वदेव ! तुम कुछ हो ऐसा होता भान

.....

और इसके अनन्तर " देव बता दो अमर वेदना लेकर कब मरना होगा " १४७ में भी कवि उसी अव्यक्त सत्ता के प्रति आस्था प्रकट करता है ।

" तम के सुन्दरतम रहस्य, हे अनन्त की गणना देते तुम कितना मधुमय संदेश^{१४८} के अनन्तर — " बल चक्र वरुणा के ज्योति भरे व्याकुल तू क्यों देता फेरिषि तारों के फूल बिखरते हैं लुटती है असफलता तेरी । १४९

के रूप में चन्द्रमा का रहस्य भेदन के निमित्त दिनरात प्रयत्नशील होकर भी असफल होना — इस विशेष स्थिति की ओर संकेत करता है कि — क्या तुम्हें मैं भी न पहचान सकूंगा । पर मनु को इस बात का स्पष्ट भान हो जाता है कि दर्शन या तर्क के बाल पर उसका दर्शन नहीं हो सकता । १५०

कामायनी में रहस्य सत्ता के सुन्दर वर्णन प्राप्त होते हैं जो कि सामान्य रहस्यवादी प्रकार के हैं । संकेतों की प्राप्ति, उनका प्रकाशन और उनकी योजना अत्यन्त सुन्दर और श्रमिक है । डा० विश्वनाथ गोड़ के अनुसार कामायनी के रहस्यवाद के अनुसार कामायनी के रहस्यवाद पर शैवआगम का प्रभाव भी है । १५१ साथ ही उन्होंने उसके अन्तिम भाग में तांत्रिक रहस्य भावना उपलब्ध मानी है । कामायनी की दार्शनिक पृष्ठभूमि शैव-तन्त्र

१४७ : कामायनी, पृ० ३६

१४८ : कामायनी, पृ० ४५, ४६

१४९ : कामायनी, पृ० ७३

१५० : कामायनी, पृ० ७६

१५१ : आधुनिक हिन्दी काव्य में रहस्यवाद, पृ० १४३ (डा० विश्वनाथ गोड़)

प्रत्यभिज्ञा है। उसके आरम्भ में तो सामान्य अव्यक्त सत्ता से सम्बन्धित रहस्य-भावना ही दृष्टिगोचर होती है, परन्तु अन्त में नटराज के रूप में जिस परम शिव-तत्त्व का दर्शन होता है, वह प्रत्यभिज्ञा-शास्त्र के आधार पर ही है।^{१५२} रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति प्रकृति के विविध उपादानों के माध्यम से, होती है। ब्रह्मा के मार्ग दर्शन में मनु को क्षितिज के शुभ-शिखर पर नटराज के दिव्य दर्शन होते हैं। वह शून्य अस्तु अन्धकार पटल के पार भी मनु के लौचन को अनन्त शून्य सार सा महसूस होता था जिसके परे कुछ भी नहीं दीख पड़ता था।^{१५३} इसके अनन्तर ही मनु को रहस्य, (रोमांच, भय, विस्मय आदि) भावों के बाद धीरे धीरे प्रकाश की किरणों के दर्शन होते हैं जो कि कालान्तर में एक दिव्य आकृति बन जाती है। केवल प्रकाश की किरणें लहरें मार रही थीं।^{१५४} नटराज स्वयं नित्य निरत था। अन्तरिम, प्रहसित मुखरित था।^{१५५} इस दर्शन के अनन्तर मनु भी उसमें लीन होने की कामना करता है और इसी आशय से वह ब्रह्मा से कहता है कि वह उसे वहाँ ले चले जहाँ अस्त्य का ज्ञानलेश, मिटे, समस्त अलण्ड आनन्द वेष्ट^{१५६} की प्राप्ति हो सके। ब्रह्मा वहाँ उसे ले जाती है जहाँ उन्हें सामरस्यवाद के रूप में ज्ञान, इच्छा, क्रिया का मिलन विन्दु है। मनु भी वहाँ पहुँच कर —

स्वप्न, स्वाप, जागरण, भस्म हो, इच्छा क्रिया, ज्ञान मिल लयधे ।

दिव्य अनाहत पर निनाद में ब्रह्मायुत मनु बस तत्सम्य थे ।

की स्थिति प्राप्त करते हैं । और सब आनन्द क में लय हो जाता है। यह तन्त्र समस्त रहस्यवाद के स्वरूप से साम्य रखता है जिसमें समरसता में लय की स्थिति भाव-भांग की साधना के अनन्तर ही प्राप्त होती है। संतों की साधना में भी इसी प्रकार की रहस्यात्मक अनुभूति की स्थिति के वर्णन प्राप्त होते हैं। लेकिन कामायनी में लय सिद्धि की स्थिति कुछ अधिक दीख पड़ती है। प्रसाद की

१५२: आधुनिक हिन्दी काव्य में रहस्यवाद, पृ० १४० (डा० विश्वनाथ गौड़)

१५३: कामायनी, पृ० २५६

१५४: कामायनी, पृ० २६०

१५५: कामायनी, पृ० २६०

१५६: कामायनी, पृ० २६२

रहस्यवादी विचारधारा में उपनिषद् एक तंत्र से मिली साथ ही सौन्दर्य दर्शन की गहरी प्रेमानुभूति ने इन्हें समरसता के सिद्धान्त से प्रभावित कर मनु को लय की स्थिति का बोध दिया ।

इस प्रकृतिरहस्यवाद के सम्बन्ध में जहाँ तक प्रसाव की धारणा का प्रश्न है उन्हीं के अनुसार 'साहित्य में विश्वसुन्दरी प्रकृति में चेतनता का आरोप संस्कृत वाङ्मय में प्रचुरता से उपलब्ध होता है । यह प्रकृति अथवा शक्ति का रहस्यवाद सौन्दर्य-लहरी के 'शरीरं त्वं शम्भो' का केवल अनुकरण मात्र मात्र है । वर्तमान हिन्दी में इस अद्वैत रहस्यवाद की सौन्दर्यमयी व्यंजना होने लगी है, वह साहित्य में रहस्यवाद की स्वाभाविक विकास है । इसमें अपरौदा अनुभूति समरसता तथा प्राकृतिक सौन्दर्य के द्वारा अहं का इदम् से समन्वय करने का सुन्दर प्रयत्न है । हाँ, वर्तमान विरह भी युग की वेदना के अनुकूल मिलन का साधन बनकर उसमें सम्मिलित है । वर्तमान रहस्यवाद की धारा भारत की निजी सम्पत्ति है, इसमें सन्देह नहीं । १५७

पंत

रहस्यवाद

वर्गीकरण की दृष्टि से यदि पंत के रहस्यवाद की ओर देखें तो डा० केशरीनारायण शुक्ल के शब्दों में — “रहस्यवाद के प्रतीकों का रहस्यवाद की विचारधारा के अनुकूल तीन समुदायों में विभक्त हो सकता है। जो रहस्यवादी उस पूर्ण सत्ता को अपने से पृथक् एवं बाह्य समझते हैं तथा जिनकी उपासना बहिर्मुखी होती है और जिनका, ‘उद्भव के सिद्धान्त’ में विश्वास है, उन्हें उस सत्ता का साक्षात्कार — भौतिक से आध्यात्मिक कठिन यात्रा प्रतीत होती है। वे उस भूले घर के पथिक होते हैं। संसार उनके लिए सराय है उनका घर नहीं। ऐसे रहस्यवादियों के प्रिय प्रतीक यात्रा और लौज से सम्बन्धित होते हैं।

जो उस सत्ता को प्रेममय देखते हैं वे अपने अनुभवों को व्यवस्त करने के लिए लौकिक प्रेम के प्रतीकों का उपयोग करते हैं। उन्हें मानव प्रेम और विवाह का साम्य अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है। पति-पत्नी की प्रतीकात्मकता सभी के लिए बोधगम्य है। इससे उनके द्वारा प्रेम की पुकार पर आत्मा के समर्पण की भी व्यंजना होती है।।.....

जिनकी साधना अन्तर्मुखी होती है जो उसे अपने हृदय में बैठा हुआ देखते हैं और जो उसे संसार के बीच छिपा हुआ पाते हैं। वे उसे बाहर न ढूँढ़ कर आत्मिक उन्नति के द्वारा अपने अन्दर ही पाने का प्रयत्न करते हैं। ऐसे रहस्यवादियों का जीवन बाह्य अन्वेषण न होकर आन्तरिक परिवर्तन बन जाता है। उनके प्रिय प्रतीक विकास तथा परिवर्तन के दृश्यों से जुने जागते हैं।^{१५८} इसमें ‘रहस्य’ की लोज ही पंत को अधिक प्रिय है वह प्रकृति के कण-कण हैं इस रहस्यमय सत्ता की भाँकी पाता है। उसे नदार्त्रों से आमंत्रण का आभास

मिलता है —

स्तब्ध ज्योत्सना में जब संसार
चकित रहता शिशु सा नादान
विश्व के पत्तों पर सुकुमार
विचरते हैं जब स्वप्न क्जान
न जाने नज्ञात्रों से कौन
निमंत्रण देता सुफकी मोन । १५६

प्रकृति के व्यक्त रूप में पंत के रहस्यवाद सम्बन्धी अभिव्यक्ति के विषय में आचार्य रामचन्द्र शुक्ल की धारणा है कि पंत की रहस्यभावना स्वाभाविक है साम्प्रदायिक (डागमेटिक) नहीं । ऐसी रहस्यभावना इस रहस्यमय जगत के नाना रूपों को देख प्रत्येक सहृदय व्यक्ति के मन में कभी कभी उठा करती है । व्यक्त जगत के नाना रूपों और व्यापारों के भीतर किसी अज्ञात चेतन-सत्ता का अनुभव-सा करता हुआ कवि केवल अतिरिक्त जिज्ञासा के रूप में प्रकट करता है । १५७ यही बात पल्लव की अन्य कविताओं के सम्बन्ध में भी कही जा सकती है । ' उसे न जाने कौन अज्ञात अज्ञान जानकर किसी अनजान पथ पर आने का निमंत्रण देता है । ' १५९ यह आमंत्रण भी सहज है क्योंकि उसके प्रभाव से —

बचा कौन जग में लुप्त छिपकर बिंधी सब अनजान । १६२

इस कवि ने परीक्षा सत्ता के प्रति सभी माँ का सम्बोधन किया है और कभी प्रेयसी का । जहाँ माँ का सम्बोधन है वहाँ राम-कृष्ण एवं रवीन्द्र का प्रभाव दीख पड़ता है । माँ यहाँ विराट सत्ता के रूप में प्रयुक्त की गयी है । पल्लव और वीणा की कविताएँ इसी भाव से प्रेरित कही जा सकती हैं । जिसमें शिशु-सा भौलापन और प्रकृति के रहस्यमय सत्ता के प्रति जिज्ञासा की भावना

१५६: पल्लव, पृ० ३८

१६०: हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० ६४४

१६१: पल्लव, पृ० ४०

१६२: आधुनिक पंत, पृ० ९४४

मिलती है —

‘ माँ मेरे जीवन की हार
तेरा मंजुल हृदय हार हो अश्रु कणों का यह उपहार । १६३ और
अब तेरी छाया सुखमय
अन्धकार में नीरवता बन
माँ उपजाती है विश्वमय । १६४

उस विरह माँ (ईश्वर) से उत्पन्न जीव उस-सा ही निर्मल है । पर भौतिकता का आवरण होने से आत्म का बोध नहीं होने पाता । किन्तु जीव का आवरण हटते ही पुनः जीव उसी स्थिति में चला जाता है जिससे वह पहले था यथा —

‘ मैं वैसी ही उज्ज्वल हूँ माँ, काला तो यह बादल है ।
मेरा मानस तो शशि-हासिनि
तेरी क्रीड़ा का स्थल है ।
तेरे मेरे अन्तर में माँ, काला तो यह बादल है । १६५

कालान्तर में उसके रहस्य दर्शन की जिज्ञासा ‘ माँ, वह दिन कब आयेगा जब मैं तेरी कवि देखूंगी, जिसका यह प्रतिबिम्ब पड़ा जग के निर्मल दर्पण में ? १६६ दीख पड़ती है । यहाँ कवि की विचारधारा पर वेदान्त का प्रभाव दीख पड़ता है । इसने उसमें सर्वत्र माँ का ही प्रतिबिम्ब देखा है । चाहे कुमुद किरण के रूप में हो या ऊष्ण की लाली या तप्त तरंगों के रूप में । १६७ पल्लव और बीणा के अतिरिक्त उत्तरा में भी अन्तर्ध्वनी से अपने स्वर्गिक वातायन को लोलने की कामना की गयी है । १६८ अतिमा में तो माँ अतिमा के रूप में भी प्रकट होती दीख पड़ती है । १६९ जिससे समस्त भू-मण्डल में सर्व मंगल कामना

१६३ : पल्लव, पृ० ३३

१६४ : बीणा, पृ० १६

१६५ : बीणा, पृ० १०

१६६ : बीणा, पृ० ४८

१६७ : बीणा, पृ० ३

१६८ : उत्तरा, पृ० ११५

१६९ : अतिमा, पृ० ४५

अत्यन्त उदार दृष्टिकोण से प्रस्फुटित हुई है ।

माँ रूप के अनन्तर प्रकृति के रहस्यवादी संकेतों में प्रियतम रूप की फलक पल्लव में ही मिलती है जिसके आकर्षण से आकर्षित होकर वह ' छोड़ डूमाँ की मुड़ु छाया, तोड़ प्रकृति से भी माया बाले । तेरे बाल जाल में कैसे उलफा दूँ लोचन ' — कहता है क्योंकि उस ^{दिव्य} आकर्षण के समक्ष सारे भौतिक आकर्षण नगण्य हैं । उसका प्रियतम कण-कण में व्याप्त है । १७० साथ ही अपना संकेत कर उसे अपने पास आने का आमंत्रण देता है जिसे कवि ने बढ़ा कर लहरों के निज हाथ, बुलाते फिर सुभको उस पार — १७१ में व्यक्त किया है । उसी अव्यक्त सत्ता के लिए उसने स्वर्ण किरण में कहा है कि — ' वाद विवाद शास्त्र बहुदर्शन ' १७२ — भी पार नहीं पाते ।

पंत की कविताओं में डा० नगेन्द्र के अनुसार ' कुछ रहस्यात्मक रचनाओं के भी दर्शन होते हैं ' १७३ पर पंत की समस्त रचनाओं में उनकी रहस्य भावना अभिव्यक्त हुई है , कहना न्याय संगत नहीं प्रतीत होता । स्वर्ण किरण के अनन्तर लोकायतन तक की समस्त रचनाओं में रहस्यभावना की अभिव्यक्ति नहीं दीख पड़ती । ~~यस~~ कालान्तर में वह रहस्यदर्शन की अपेक्षा धरती पर ही नवमानवता वाद की स्थापना करना चाहता है और मानव को ही सृष्टि की सुन्दरतम उपलब्धि मानता है ।

१७० : वीणा, पृ० १६

१७१ : वीणा, पृ० ६०

१७२ : स्वर्णकिरण, पृ० ४८

१७३ : सुमित्रानन्दन पंत, पृ० १२२

माक्सवाद

वीणा, ग्रन्थि, पल्लव, गुंजन और ज्योत्सना के पश्चात् पंत की दार्शनिक विचारधारा एक नवीन धरातल पर दीख पड़ती है। यहाँ कवि की विचारधारा रहस्यवाद से भिन्न माक्सवादी धरातल पर उपस्थित है। जिसे एक क्रमागत विकास के रूप में युगान्त, युगवाणी और ग्राम्या में स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है।

पंत ने माक्स के इस बात को स्वीकार किया है कि 'मानवीय चेतना उत्पादन के सम्बन्धों पर आश्रित समाज के बहिर्वर्तिन से संचालित होती है और वस्तु जगत से ही भाव जगत सृजित होता है।' ^{१७४} कवि दार्शनिक दृष्टि-कोण से द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद से भी प्रभावित है। युगान्त की पहली कविता में ही कवि अब तक के सारी जीर्ण-शीर्ण व्यवस्था के प्रति अनास्था व्यक्त करता हुआ उसके पतन की कामना करता है क्योंकि वही जेठ पुराचीन, निष्प्राण, विगत-युग, और श्वासहीन ^{१७५} का प्रतीक हो गया है। कवि कंकाल जाल से जग में फैले युग जीवन में नवल रुधिर के संचार की अपेक्षा करता है ताकि जीवन की मांसल हरियाली उपलब्ध हो और व्यक्ति अपने जीवनगत आस्था की उपलब्धि प्राप्त कर सके। व्यक्ति के सुक्ति की यही कल्पना माक्सवाद की मुख्य प्रेरणा है। इसमें शोषक और शोषित के द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद से उद्भूत सम्यता, संस्कृति और जीर्ण सामाजिक व्यवस्था का अन्त और अर्थनीति पर आधारित नवीन सामाजिक व्यवस्था की स्थापना के लक्ष्य के निमित्त जिस बहुसूत्री विप्लव की आवश्यकता है वह पंत की विचारधारा में सर्वत्र दीख पड़ती है,† जिसके लिए उसने परम्परागत डूढ़ संस्कार, हीन ग्रन्थियाँ, शून्य मान्यताएँ, रुढ़िग्रस्त संस्कार, आचार-विचार व्यवहार से उत्पन्न नयी व्यवस्था की बाधक अनुभूतियाँ से कवि देश की सारी सामाजिक व्यवस्था को सुरक्षित रखने के निमित्त इन विरोधी शक्तियों के विघटन की कामना करता है। ^{१७६} साथ ही जन-

माक्स:

१७४. सेलेक्टड वर्क्स, वा० १, पृ० ३५७

१७५. युगपथ, पृ० ११

१७६. युगपथ, पृ० २

जीवन में जागरूकता के निमित्त एक निश्चित योजना से धर्म, दर्शन, नीतिशास्त्र, न्याय शास्त्र, साहित्य तथा संस्कृति के संघटन के निमित्त अर्थ व्यवस्था, मानव-मूल्य की पुनर्व्यवस्था की ओर संमिलित अग्रसर होता है। प्रस्तुत विश्लेषण में मार्क्सवादी विचारधारा से प्रभावित बौद्धिक सामाजिक और आर्थिक पृष्ठभूमि पर स्थापित पंथ की काव्यगत तार्किक प्रतिपत्तियाँ को ही देखना अभीष्ट होगा।

युगान्त में ही कवि ने पहली बार अमजीवियों की समस्या को उठाते हुए उनके " भारी है जीवन भारी पग " १७७ की ओर दृष्टिपात किया है। इसका कारण कवि ने स्पष्ट कर दिया है कि वह प्रौढ़ता के स्तर पर जगजीवन में जो कुछ जाणिक है उससे दूर चिर महान्, सौन्दर्यपूर्ण, सत्यप्राण, १७८ का प्रेमी है। उसी के उद्धार में वह रत है क्योंकि " सुन्दरता का नवल संसार उसके मन में अंकुरित हो गया है। १७९ अब वह " नग्न कुधातर वास विहीन " लोगों के जीवन के प्रति भी अधिक चिन्तित है। १८० उसकी चेतना में —

सुन्दर है विहग, सुमन सुन्दर मानव तुम सबसे सुन्दरतम १८१
प्रादुर्भाव ही गया है। वह शोणक, शोषित, शासक-शासित और पूंजीपति-सर्वहारा का वर्गीत भेद मिटाने का वैचारिक संकल्प रखते हुए केवल यही कामना करता है कि सबका अपने अम का उचित मूल्य मिले। समाज की यह विषमता मानवजीवन के लिए अभिशाप है क्योंकि " क्या कभी तुम्हें है यदि त्रिभुवन में यदि बने रह सकी तुम मानव । " १८२

युगवाणी में भी कवि ने युगजीवन को वाणी देने का प्रयत्न किया है। १८३ युग उपकरण, १८४ नव संस्कृति, १८५ दो लड़के, १८६ भूतदर्शन, १८७ साम्राज्यवाद, १८८ धनपति, १८९ मध्यवर्ग, १९० अमजीवी, १९१, धननाव, १९२

१७७: युगपथ, पृ० २७

१७८: युगपथ, पृ० २६

१७९: युगपथ, पृ० ३४

१८०: युगपथ, पृ० ४६,

१८१: युगपथ, पृ० ५०

१८२: युगपथ, पृ० ५१

१८३: युगवाणी, पृ० विज्ञापन

१८४: युगवाणी, पृ० १७

१८५: युगवाणी, पृ० १८

१८६: युगवाणी, पृ० १८६

१८७: युगवाणी, पृ० ३६

१८८: युगवाणी, पृ० ४०

१८९: युगवाणी, पृ० ४३

१९०: युगवाणी, पृ० ४४

१९१: युगवाणी, पृ० ४६

१९२: युगवाणी, पृ० ४७

और मानव पशु,^{१९३} में मार्क्सवादी जीवन दर्शन अधिक स्पष्ट रूप से उभर सका है। इन कविताओं से इस बात की भी पुष्टि होती है कि कवि के इस विचार धारा से समाज में एक नया धरातल सृजन करना चाहता है। 'मार्क्स के प्रति'^{१९४} 'अर्द्धांजलि अर्पित करते हुए' उसने यह धारणा व्यक्त की कि इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि पुनः युगान्तर होने का समय आ गया।

उत्पादन यन्त्रों पर श्रमिकों का शासन होगा। वर्ग हीन सामाजिकता सबको जीवन के निमित्त साधन उपलब्ध करेगी जिससे जन को भव जीवन के प्रलोभन उपलब्ध होंगे। तभी जन संस्कृति का भू पर नव विराट प्रासाद उठ सकेगा।^{१९५} भू के अधिकारी श्रमिक जन ही हैं। इसलिए कवि को घन नाद में भी 'जागो, श्रमिकों बनो सचेतन' का स्वर सुनायी पड़ता है क्योंकि वही निर्माता होने पर भी श्रेणी, वर्ग, धन बल से शोषित है। यह घननाद^{१९६} शोषक वर्ग के प्रति विद्रोह का घातक है।

युगवाणी में कवि मध्यम वर्ग और श्रमजीवी वर्ग को मार्क्सवादी व्यवस्था के प्रति सन्देश देता है पर ग्राम्या में कवि की यह विचारधारा ग्राम्य व्यवस्था पर छा-सी गयी है। कवि के शब्दों में मजदूर की तरह किसान वर्ग भी शोषित है। ग्राम का कृषक समुदाय भी 'मानव के ^{प्राप्त} ~~सुख~~ पीड़न का निर्मम विज्ञापन है। 'युग-युग का जर्जर जीवन भी कवि के शब्दों में 'छाया-पट सा झूल रहा है। वहाँ की महाजनी व्यवस्था के प्रति कवि के मन में घोर असंतोष है। वह ^{ग्राम} के लड़के^{१९७} वह बुढ़ा,^{१९८} को शोषित जनता के टारप रूप में स्वीकार करता हुआ ग्रामीण जन समाज में फैली ^{दूर} ~~हृदय~~ व्यवस्था का मूल कारण आर्थिक व्यवस्था मानता है। उसने देवोचित मनुष्य में भी पशु का प्रमाद भर दिया है।^{१९९} दूसरा कारण यह भी है कि आज की मानवीय संस्कृतियाँ वर्ग ^{युग} केन से पीड़ित हैं।^{२००} यही कारण है कि कवि मजदूरिनी के प्रति^{२०१}

१९३: युगवाणी, पृ० ५७

१९४: युगवाणी, पृ० ३८

१९५: युगवाणी, पृ० ४७

१९६: ग्राम्या, पृ० २४

१९७: ग्राम्या, पृ० २४

१९८: ग्राम्या, पृ० २७

१९९: ग्राम्या, पृ० ५६

२००: ग्राम्या, पृ० ७७

२०१: ग्राम्या, पृ० ८४

भी उसी अढाभाव से अढाजलि अर्पित करता है जैसे भारत ग्राम्य को । २०२

कवि मार्क्सवादी विचारधारा से प्रभावित होने पर भी संकीर्ण भौतिकवादी विचार धारा से मेल नहीं खाता क्योंकि उसकी यह धारणा है कि मानवता की मूर्ति मात्र वाह्यावरण को संवारने से नहीं गढ़ी जा सकती । भौतिकता एकांगी सत्य है, उसका दूसरा पक्ष आध्यात्मिकता है । व्यक्ति के लिए विश्व में स्थूल-सूक्ष्म से परे सत्य का मूल मात्र एक मात्राति है २०३ ऐसा नहीं कहा जा सकता ।

इस प्रकार देखते हैं कि एक ओर पंतवादी दर्शन भौतिकता से भी प्रभावित रहा है दूसरी ओर आध्यात्मिकता से भी । पंत की मार्क्सवादी विचार-धारा के विषय में भी यही सत्य दीख पड़ता है, दोनों के प्रति समान रूप से आस्था पंत के जीवन दर्शन की अपनी विशेषता कही जा सकती है । मार्क्सवादी धौर भौतिकता में भी वे आध्यात्मवाद की निश्चित मान्यताओं के प्रति अपनी आस्था नहीं छोते और न ही पूर्व निर्धारित आस्थाओं में ही कुछ विशेष अन्तर आता है । ऐसा प्रतीत होता है कि पंत की जीवनगत मान्यताओं के क्रम में एक विकास होता चलता है ।

उनकी विचारधारा में भौतिकता के साथ आध्यात्मिकता का भी सामंजस्य है क्योंकि युगांत, युगपथ और ग्राम्या की रचनाओं में एक ओर मार्क्सवाद के प्रभाव में जहाँ धौर भौतिकतावादी रचनाएं हैं दूसरी ओर आध्यात्मिक कवितारं भी ।

गांधीवाद

पंत साहित्य पर जिन महान् व्यक्तियों और उनकी विचारा-धारा ने प्रभाव डाला उनमें से एक गांधीवाद और उनकी विचारधारा भी है ।

२०२: ग्राम्या, पृ० ८४

२०३: युगवाणी, पृ० ४२ (पंत)

पंत गांधी की विचारधारा से प्रभावित हैं जिसे उन्होंने स्वयं भी 'गांधी जी के संस्मरण' २०४ नामक लेख में स्वीकार किया है। गांधीवाद की विचारधारा पंत को कितना प्रभावित कर सकी इसे विश्लेषित करना ही यहाँ अभीष्ट होगा।

पंत का विश्वास है कि गांधी के सत्य अहिंसा के ताने बानों से मानवपन २०५ जन्म होगा। ये अन्तर्राष्ट्रीय जागरण के स्रोत मानवीय स्पर्शों से 'भू वृण' को भरने में समर्थ हैं। कदाचित् यही कारण है कि 'भू' का तड़ित आगु के अश्वों को कर आरौहण नव-मानवता गांधी का जयघोष कर रही है। २०६ सत्त्व इसकी विचारधारा राम, कृष्ण, चैतन्य, मसीहा, बुद्ध, मुहम्मद २०७ की मानवतावादी विचारधारा से मेल खाती है, क्योंकि गांधी दर्शन में वर्तमान भारत की परिस्थिति के अनुकूल लगभग सभी दर्शन का समन्वय है। प्रायः सभी महानुत्तत्त्व-ज्ञानियों और धर्मापदेशकर्त्ताओं ने युग साधक आचार को मापदण्ड रक्खा जिसमें नीति, दर्शन, मानव शरीर और समाज शास्त्र सब कुछ समाहार हो जाता है। गान्धी जी ने भी धर्म दर्शन के स्थायी तथ्यों को लेकर जो प्रयोग तत्कालीन समाज पर किया -- कवि के शब्दों में वह बड़ा सफल था। पर इस हिंस्र धरा पर प्रथम अहिंसक मानव को भी २०८ कम संघर्ष नहीं भौलना पड़ा पर उनका तप आज सफली भूत हो गया है। २०९

गांधी जी की दृष्टि में अहिंसा का अर्थ हत्या मात्र का न होना ही नहीं है। उन्होंने बुद्ध की कलुणा, वैष्णव की दया के ही स्तर पर अहिंसा को रक्खा। पर इनकी विशेषता सामाजिक राष्ट्रीय तथा राजनीतिक स्तर पर भी इसका प्रयोग करने में है। पंत की दृष्टि में भी सत्य अहिंसामय है और अहिंसा सत्यमय है। अहिंसा का अर्थ है सर्वव्यापी प्रेम तथा किसी को दुःख पहुँचाना ही हिंसा है। २१०

२०४: शिल्प और दर्शन, पृ० २२७

२०६: ग्राम्या, पृ० ४६ - पंत

२०५: पत्ताविनी, पृ० २५४

२१०: ग्राम्या (अहिंसा) पृ० ६६ (पंत)

२०६: युगांतर, पृ० ७७

२०७: युगान्तर, पृ० ७८

२०८: युगान्तर, पृ० ८८

‘चरखागीतः’ २११ में कवि ने भारत माँ के लिए खादी को समृद्धि की राका बताया जिससे देश की दरिद्रता का तम दूर होगा। उसके अनुसार आधुनिक यंत्र युग और उससे फैली कुरीतियों को दूर करने का एक मात्र उपाय चरखा ही है। यह श्रोषित जन का सेवक और पालक तथा आर्थिक दृष्टिकोण से स्वदेश का धन-रक्षक है।

आज जग में विज्ञान ज्ञान के चरमोन्नत युग में जहाँ भौतिक साधन, यंत्र-यान का वैभव, विद्युत वाष्पशक्ति तथा अन्य दूसरे सक्रिय साधन उपलब्ध हैं २१२ वहाँ कवि ने गांधी दर्शन की उपयोगिता भी स्वीकार की है। इसका कारण यह है कि यद्यपि ‘मानव ने देश काल पर जय पाई’ है फिर भी मानव का हृदय आज मानव के पास नहीं है। इस हृदय परिवर्तन का कार्य गांधी और उनके दर्शन के माध्यम से ही हो सकता है, गांधी दर्शन में आख्यायित सत्य-अहिंसा मानव मन को आलोकित करने वाले हैं। इससे आत्मा का उद्धार होता है। २१३

गांधी दर्शन के कवि के प्रति कवि की आस्था ‘साठ वर्ष’ एवं ‘रेखांकन’ के अतिरिक्त २१४ नौआखाली के महात्मा के प्रति, २१५ में भी ठीक ऐसे ही व्यक्त है जैसे गांधी जी के प्रति २१६ ‘ग्राम देवता की २१७ कविताओं में। ‘खादी के फूल’ के भी प्रथम पन्द्रह गीत पंत पर गांधी के प्रभाव के चोतक हैं। इस देश पर गांधी के प्रभाव को उन्होंने उत्तरा की भूमिका में स्वयं भी स्वीकार किया है कि हमारा देश गांधी की ऐतिहासिक भूमि है। भारत का दान विश्व को राजनी-

२११: ग्राम्या, पृ० ५०—पंत

२१२: ग्राम्या, पृ० ६५

२१३: युगवाणी (बापू), पृ० १३

२१४: स्वर्णकिरण, पृ० ३५

२१५: स्वर्णकिरण, पृ० ३५

२१६: ग्राम्या, पृ० ५२

२१७: ग्राम्या, पृ० ५७

तिक तंत्र या वैज्ञानिक यंत्र का दान नहीं हो सकता वह संस्कृति तथा विकसित मनोयंत्र की भेंट होगी । इस युग के महापुरुष गांधी जी भी अहिंसा को एक व्यापक सांस्कृतिक प्रतीक के ही रूप में दे गए हैं, जिसे हम मानव चेतन का नवनीत अथवा विश्व मान्यता का एक मात्र सार कहसकते हैं । महात्मा जी अपने व्यक्तित्व से राजनीतिक संघर्ष कंटक-पुलकित कलेवर को संस्कृति का लिवास पहनाकर भारतीय बना गए हैं । उसका दान हम भुला भी दें, किन्तु संसार नहीं भुला सकेगा क्योंकि अणु-मृत मानव-जाति के पास अहिंसा ही एक मात्र जीवन अवलम्ब तथा संजीवन है ।^{२१८} पंत का कथन है कि प्रभाव रूप में सत्य-अहिंसा के सिद्धान्तों को भी मैं ऋतः संगठन (संस्कृति) के दो अनिवार्य उपादान मानता हूँ । अहिंसा मानवीय सत्य का ही सक्रिय गुण है । अहिंसात्मक होना व्यापक अर्थ में संस्कृत होना, मानव बनना है । सत्य का दृष्टिकोण मान्यताओं का दृष्टिकोण है और ये मान्यतारं दो प्रकार की हैं । एक ऊर्ध्व अथवा आध्यात्मिक और दूसरी समद्विज, जो हमारे नैतिक, सामाजिक आदर्शों के रूप में विकास-क्रम में उपलब्ध होती हैं । ऊर्ध्व मान्यतारं उस ऋतस्थ सूत्र की तरह है जो हमारे बहिर्गत आदर्शों को सामंजस्य के हार में पिफरी कर हृदय में धारण करने योग्य बना देती हैं ।^{२१९}

ऋतः गांधी दर्शन के प्रभाव के रूप में स्वयं उन्हीं के शब्दों में कहें तो प्रेरणारूप में — पंत ने उनसे उनके आदर्श व्यक्तित्व से प्रभाव ग्रहण किया तब से उनके काव्य में गांधीवाद का एक स्वर सदैव विद्यमान रहा है । गांधी जी के तपःपूत व्यक्तित्व से जिस अजस्वी सात्त्विक चैतन्य का जन्म उनके भीतर हुआ था उसे युग की विधात शक्तियों से टकराकर संघर्ष करना पड़ा, इसी संघर्ष में वे युग-जीवन में व्याप्ता प्रच्छन्न विषा के स्वरूप को समझ सका । उनके हृदय को नव युग में मंगल के लिए एक सर्वांगपूर्ण रससिद्ध चैतन्य की खोज थी, जिसकी प्राप्ति के लिए गांधी जी का ऋतः स्पर्श^{२२०} पर्याप्त सहायक हुआ ।

२१८ : उत्तरा भूमिका, पृ० १३—पंत

२१९ : उत्तरा भूमिका, पृ० १३—पंत

२२० : साठवर्ष एक रेखांकन, पृ० ५२—पंत

इसमें संदेह नहीं किया जा सकता ।

अरविन्द दर्शन का प्रभाव

गांधीवाद की विचारधारा के अतिरिक्त पंत पर अरविन्द दर्शन का प्रभाव दीप्त पड़ता है । कदाचित् ब्रूस्टर ने भी विचार साम्य के ही आधार पर कहा था 'तुम्हारे विचार श्री अरविन्द से बहुत-मिलते-जुलते हैं' । २२१ स्वयं पंत ने भी अपने साहित्य पर अरविन्द दर्शन का प्रभाव मानते हुए यह स्वीकार किया है कि 'प्राकृतिक रेश्म से किशोरावस्था में प्रभावित हुआ हूँ,.... युवावस्था में गांधी जी तथा मार्क्स से और मध्य वयस में श्री अरविन्द के दर्शन की वैचारिक पृष्ठभूमि और व्यक्तित्व से । यहाँ अरविन्द दर्शन की वैचारिक पृष्ठभूमि उनके साहित्यगत दृष्टिकोण से विश्लेषित करना ही अभीष्ट है ।

पंत साहित्य में प्राप्त नव मानवतावादी विचारधारा अरविन्द द्वारा निर्दिष्ट नवमानवतावाद से पर्याप्त साम्य रखता है कदाचित् अरविन्द की इस विचारधारा से प्रभावित होकर ही कवि ने मानवता को चिरन्तन विकसनशील तत्त्व माना जिसके आधार पर अतिमानव (*Superman*) की उद्भावना उसके साहित्य में देखने को मिलती है । स्वयं उसी के शब्दों में 'आने वाला मानव निश्चय ही न पूर्व का होगा, न पश्चिम का । वह देशों (दिशक्त) की सीमाओं एवं विभेदों को अतिक्रमण कर काल के शिखर की ओर आरौहण करने को उत्सुक होगा ।' २२२ अरविन्द की तरह ही कवि ने भौतिक और आध्यात्मिक जगत में सामंजस्य उपस्थित किया है क्योंकि वह आध्यात्मिकता के विकास को सामाजिक जीवन से पृथक् वैराग्य के स्फटिक शीत मंदिर में रह कर, संभव नहीं मानता ।' २२३ इसकी पुष्टि इस बात से भी होती है कि उसकी दृष्टि में ज्ञान

२२१: साठ वर्ष एक रेखांकन, : पंत पृ० ६५

२२२: चिदंबर, पंत, पृ० ३४

२२३: चिदंबर, पंत, पृ० २६

को सदैव विज्ञान ने वास्तविकता प्रदान की है। आधुनिक वैज्ञानिक अनुसंधान भी मानव जाति की नवीन जीवन कल्पना को पृथ्वी पर अवतरित करने के प्रयत्न में संलग्न है। जिस संक्रान्ति काल से मानव सम्यता गुजर रही है उसके परिणाम के हेतु आशावादी बने रहने के लिए विज्ञान की ही हमारे पास अमोघ शक्ति है इस विश्वव्यापी युद्ध के रूप में, जैसे, विज्ञान भिन्न-भिन्न जातियाँ, वर्गों और स्वार्थों में विभक्त 'आदिम मानव' का संहार कर रहा है। वह भविष्य में नवीन मानव के लिए लोकोपयोगी समाज का भी निर्माण कर सकेगा। २२४ आज के तर्क, संघर्ष, ज्ञान-विज्ञान, स्वप्न-कल्पना सब घुल मिल कर एक सजीव सामाजिकता और सांस्कृतिक चेतना के रूप में वास्तविक एवं साकार हो जायेंगे। २२५ तभी नव मानव का जन्म होगा।

कवि पंत ने अरविन्द दर्शन के सम्पूर्ण सैद्धान्तिक पदा को अपने काव्य तथा काव्येतर साहित्य में सम्मिश्रित नहीं किया और न सम्पूर्ण अरविन्द दर्शन का काव्यगत समाहार ही पंत का उद्देश्य था। यही कारण है कि विश्लेषण के अनन्तर अरविन्द दर्शन के चार सैद्धान्तिक पदा ही पंत साहित्य में देखने को मिलता है—ये हैं :— (१) ऊर्ध्व जीवन के प्रति सम्पूर्ण आस्था (२) भौतिक और आध्यात्मिक जीवन का समन्वय और (३) अतिमानव (*Superhuman*) के विकास सिद्धान्त पर आस्था रखते हुए भावी मानव की कल्पना। साथ ही वैयक्तिक साधना और उपलब्धि की जगह सामाजिक उपलब्धि पर बल। यही कारण है कि व्यक्ति के मोक्ष की कल्पना न कर धरती पर स्वर्ग की कल्पना ही पंत के काल दर्शन पर अरविन्द दर्शन का प्रभाव कहा जा सकता है। अरविन्द का यह प्रभाव स्वर्णकिरण (१९४६-४७), स्वर्ण धूलि (१९४७) उत्तरा (१९४९) तथा काव्य रूपक के रूप में रजतशिखर (१९५१) शिल्पी और अतिमा (१९५५) पर स्पष्ट रूप से दीप्त पड़ता है। इनमें से एक एक को विश्लेषित करना अकि उपयुक्त होगा। स्वर्ण किरण के प्रारम्भ में ही कवि धरा पर स्वर्ण ज्योति का 'अभिवादन' करता है जिससे धरा की धूल

२२४, आधुनिक कवि पंत, भूमिका पृ० २१

२२५, आधुनिक कवि पंत, भूमिका, ४२

तक नव चेतनता से सिक्त हो जाय और युग-युगान्तरों का तमस हरण । २२६
भावी मानव की विजय ध्वजा तम पर अंकित हो जाय । २२७ क्योंकि इस धू
पर विश्व संस्कृति प्रतिष्ठित करनी है । मनुष्यत्व के नव द्रव्यों से मानव निर्मित
करना है । उसमें जातिगत मन में मानवीय एकता स्थापित करनी है । २२८

मानव की उन्नति बिना अंतर्विकास २२९ के सम्भव नहीं
और इस उन्नति के निमित्त—ईश्वर पर भी आस्था रखनी होगी, २३० तभी
स्वर्ण चेतना से जग जीवन आलोकित हो २३१ हो सकेगा । व्यक्ति केन्द्र है,
विश्व परिधि है, और ईश्वर की सत्ता अक्षय है । इसमें व्यक्ति के विकास
में सृजनशील परिवर्तन नियम सनातन है २३२ यही कारण है कि कवि मनुष्य
को विकास की परम्परा में मनुष्य से देवों के योग्य और मर्त्य से अमर बनने की
प्रेरणा देता है । यही प्रार्थना स्वर्णधूलि के प्रारंभ में ही की गई है जिसमें कवि
असत् से सत्, तमस से ज्योति, मृत्यु से अमृत ही नहीं — बार बार अंतर में
हे चिर परिचित वज्रिणा मुख से रुद्र, करो मेरी रक्षा नित — की कामना
करता है ।

मानवता का यह रूप जाति, वर्ग, धर्म, बर्बर संस्कृति की संकी-
र्णता से दूर व्यापक मनुष्यत्व की सीमारेखा में ही संभव है । २३३ कवि
का दृष्टिकोण जीवन में भाव सत्य और वस्तु सत्य का सामंजस्य २३४ है
जिससे पूर्ण मानवता की उद्भावना हो सकेगी । सैद्धान्तिक दृष्टि से कवि ने
यह प्रेरणा अरविन्द दर्शन के अन्तर्वास संगठन सिद्धान्त से है ।

साथ ही अरविन्द दर्शन के ही आधार पर कवि ने अपने काव्यगत

२२६ : स्वर्णकिरण, पृ० १

२२७ : स्वर्णकिरण, पृ० २३

२२८ : स्वर्णकिरण, पृ० १६

२२९ : स्वर्णधूलि, पृ० ८६

२३० : स्वर्णधूलि, पृ० ६२

२३१ : स्वर्णधूलि, पृ० ६६

२३२ : स्वर्णधूलि, पृ० ११८

२३३ : स्वर्णधूलि, पृ० ११५

२३४ : स्वर्णधूलि, पृ० ६

जीवन दर्शन में भौतिकवाद और अध्यात्मवाद का समन्वय प्रस्तुत किया। जिसे उसने 'लोक सत्य' २३५ में स्पष्ट रूप में व्यक्त किया है। यही सत्य मानव जीवन का परिचालन कर सकता है जिसका भूतवाद तन हो, प्राणिवाद मन हो और अध्यात्मवाद जिसका हृदय हो जिसमें गंभीर चिरन्तन मूल सृजन के विकास के साथ विश्व प्रगति का गोपन रहस्य अपनी सृजनात्मक प्रक्रिया में गतिशील हो 'स्वप्न-निर्वृत' में ब्रह्म की शक्ति की चर्चा है जिसमें पंत ने यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि जीवन शक्ति का सागर प्रतिक्षाओं जो उद्देहित हो रहा है, वही कभी शंभु, कभी राम के युग चेतना के रूप में विश्व चेतना के सकीर्ण बंधनों को तोड़ मानवता का पथ प्रशस्त करता है। कदाचित् इसी भावना से प्रेरित होकर उसने मृत्युंजय में 'वह फिर जी उठेगा, ईश्वर को मरने दो, वह जागा जागा मरता जी उठता, ईश्वर को नित नव स्वरूप धरने दो'। ईश्वर को चिर मुक्त सृजन करने दो।' २३६ की कल्पना करता है। साथ ही चौथी भूल, २३७ अमृतधन २३८ और 'ह्यायाभा' २३९ में उसने अरविन्द दर्शन के प्रभाव में इस बात का भी स्पष्टीकरण किया है कि मानव मन में तन की भूल के साथ मन की भी भूल होती है जिसमें भौतिकता और आध्यात्मिकता के समन्वय से ही संतुलित जीवन व्यवस्थाबद्ध हो सकती है। साथ ही मनुष्य का सुख दुःख समान रूप से ग्राह्यकर अति मानस की उद्भावना हो सकती है।

जहाँ तक उत्तरा का प्रश्न है उत्तरा पंत की मनोभूमि की एक ऐसी भावभूमि प्रकट करती है जहाँ से स्वयं उसने मार्क्सवाद की विचारधारा को एकांगी सिद्ध कर २४० अरविन्द दर्शन में ही पूर्णता ढूँढ़ने का प्रयत्न किया है। २४१

२३५:	स्वप्न-निर्वृत	पृ० १३
२३६:	"	पृ० ६४
२३७:	"	पृ० ३३
२३८:	"	पृ०
२३९:	"	पृ० ४६

२४१: उत्तरा, पृ० २१

२४१: उत्तरा, पृ० १६

कवि के अनुसार वह जिस युग में है उसमें उसकी — 'विश्व संघर्ष' के युग में सांस्कृतिक संतुलन स्थापित करना.... जाग्रत ज्ञेय मानव का कर्तव्य समझना^{२४२} है, ऐसी स्थिति में पूर्व-पश्चिम की सम्यताओं की जीवन अनुभूतियों को, जिन्हें ऐतिहासिक विकास के लिए मानव अदृष्ट (भावी) का भौगोलिक वितरण कहना अनुचित न होगा, निकट भविष्य में विश्व संतुलन तथा बहिरंतर संगठित भू-चेतना एवं मन के रूप में संयोजित होना ही होगा। पश्चिम को पूर्व, विशेषकर भारत जो अंतर्भूत तथा अन्तर्जगत का सिद्ध वैज्ञानिक है, मानव तथा विश्व के अंतर्विधान में (काल में) अंतर्दृष्टि देगा और पूर्व को पश्चिम जीवन के दिक् प्रसरित बहिर्विधान का वैभव सौष्ठव प्रदान करेगा। आनेवाली सांस्कृतिक चेतना का स्वर्गोन्नत सेतु पूर्व तथा पश्चिम के संयुक्त क्षोरों पर भूलकर धरती के जीवन एवं विश्व मन को एक तथा अखण्ड बना देगा। तब दोनों के, विरोधी अस्तित्व नवीन मानव चेतना के ज्वार में डूब जायेंगे और विश्व-मानवता एक ही सिन्धु की अगणित लहरों की तरह भू-जीवन की आरपार-व्यापी सौन्दर्य-गरिमा वहन कर सकेगी।^{२४३} आज के संक्रान्ति युग में कवि यह आवश्यक समझता है कि 'युग-संघर्ष' के भीतर जो नवीन लोक-मानवता जन्म ले रही है, वर्तमान के कोलाहल के बधिर पट से आच्छादित मानव हृदय के मंच पर जिन विश्व निर्माण, विश्व एकीकरण की नवीन सांस्कृतिक शक्तियों का प्रादुर्भाव तथा अतः क्रीड़ा हो रही है उन्हें वाणी द्वारा अभिव्यक्ति देकर जीवन संगीत में भाँकृत कर सके और खोपी बौद्धिकता तथा सैद्धान्तिकता के मृगजल मत्त में भटकी हुई अन्तः शून्य मनुष्यता का ध्यान चिर उपेक्षित अंतर्जगत् तथा अंतर्जीवन की ओर आकर्षित कर सके।^{२४४} कदाचित् इसीलिए कवि विश्व कल्याण के लिए श्री अरविन्द को इतिहास की सबसे बड़ी देनमानते हैं।^{२४५}

२४२: उत्तरा, पृ० २६

२४३: उत्तरा, पृ० २३

२४४: उत्तरा, पृ० २३

२४५: उत्तरा, पृ० १६

इस प्रकार पन्त के दृष्टिकोण से उनके साहित्य में यदि अरविन्दवादी दृष्टिकोण का विश्लेषण करें तो सैद्धान्तिक रूप में अरविन्दवाद के एक ही सिद्धान्त की पुनरावृत्ति भी काव्य साहित्य में एकाधिक बार देखने को मिलती है पर कवि के वैचारिक प्रक्रिया का रूप व्याख्या रूप में भी अरविन्द के सिद्धान्त से आगे नहीं बढ़ पाया है। कवि ने अरविन्द की अन्तर्चेतना *Intuition* का व्यापक धरातल पर अपने काव्य में उपयोग किया है। कवि की धारणा है कि यह अन्तर्चेतना ब्रह्म की शक्ति है जो जीव जगत् से सम्बन्ध स्थापित करती है। मानव के लिए उसकी उपयोगिता को देखते हुए ही इस अन्तर्चेतना का स्वागत करता है। जहाँ तक मानव ईश्वर^{२४६} का प्रश्न है वह अरविन्द के अतिमानव का ही रूप है। उसने अतिमानस के उच्च शक्तियों को धरती पर लाने का प्रयत्न किया है जिसे प्राप्त कर विकास की परम्परा में मानव ईश्वर की संज्ञा से अभिहित होगा।

कवि ने अरविन्द द्वारा वर्णित विभिन्न चैतन स्तरों को ज्यों का त्यों स्वीकार कर लिया है। साथ ही ऊर्ध्व चैतना (*Supermind*) की काल्पनिक स्थितियों का प्राप्त कर उसने उसकी विभिन्न उपलब्धियों पर भी प्रकाश डाला जो कि मानवता के विकास में एक आदर्श स्थिति कही जा सकती है। पंत ने अरविन्द दर्शन की जीवनगत आस्था तथा इसके भौतिक और आध्यात्मिक प्रकृति को पूर्ण रूप से सामन्जस्य करने का प्रयत्न किया है। पंत व्यक्ति के मौल्य को स्वीकार नहीं करते। उनकी दृष्टि में समाज में ही स्वर्ग की सृष्टि अपेक्षित है यह तभी होगा जब समाज में सभी सुखी रहेंगे। इसलिए पंत ने प्राचीन समाज की जर्जरित अवस्था को 'दूत भरो जगत के जीर्ण पत्र' की कामना की है। नितान्त विज्ञानवाद और बुद्धिवाद में भी कवि आस्था नहीं रखता क्योंकि वे जीवन के प्रति एकांगी दृष्टिकोण रखते हैं। कवि ने विश्व-शान्ति, जन कल्याण, को मानव के मानसिक ऊर्ध्वसुखी स्थिति माना है। साथ ही जीवन के आन्तरिक और बाह्य संगठन की अनिवार्यता की और संकेत

किया । यही कारण है कि अरविन्द मत के चेतन, उपचेतन, अवचेतन विज्ञान का बुद्धिवाद, ब्रह्म की सत्ता की स्वीकारोक्ति तथा मार्क्सवादी भौतिकता की विचारधारा को पंत ने अरविन्द दर्शन के समन्वयवाद के निष्कर्ष रूप में ग्रहण किया है। जिसमें उन्होंने श्रुति की मान्यताओं पर भविष्य के स्वरूप-निर्माण की योजना रखी । साथ ही लोकायतन में इस बात का स्पष्टीकरण भी कर दिया कि नये युग का प्रादुर्भाव हुआ धरा पर स्वर्गीय कल्पना साकार हुई । ^{२४७} इस तरह अपने काव्य साहित्य में धरा पर नव मानव की अवतारणा की कल्पना पंत की वैचारिक उपलब्धि कही जायगी ।

निराला

रहस्यवाद

साहित्य के आधार पर यदि निराला के रहस्यवाद सम्बन्धी विचारधारा का विश्लेषण करें तो कहा जा सकता है कि उन्होंने रहस्यवाद को साहित्य की सर्वोच्च परमनिधि माना । स्वयं उन्हीं के शब्दों में 'तमाम आर्य संस्कृति रहस्यवाद पर प्रतिष्ठित है , रामायण, महाभारत रहस्यवाद के ग्रन्थ हैं, सब ऋषि कवि रहस्यवादी थे ।' ^{२४८} रहस्यवाद ही सर्वोच्च साहित्य है । 'प्रस्तुत कथन में 'तमाम आर्य संस्कृति' और सभी ऋषियों को रहस्यवादी कथन कहने में थोड़ी अतिशयोक्ति भले ही हो पर इसे मानने से इनकार नहीं किया जा सकता है कि प्राचीन ग्रन्थों में भी रहस्यवादी विचारधारा का स्वरूप पर्याप्त मिलता है ।

निराला की दार्शनिक विचारधारा का एक रूप रहस्यवादी भी है । आचार्य नन्ददुलारे वाजपेयी के शब्दों में परीक्षा की रहस्यपूर्ण अनुभूति से

२४७ : लोकायतन, पृ० ६८०

२४८ : प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ८६

उनके गीत सज्जित हैं। रहस्य की कलात्मक अभिव्यक्ति की जो बहुविध वैष्टार्य आधुनिक हिन्दी में की गई हैं उनमें निराला जी की कृतियां विशेष उल्लेखनीय हैं। कुछ कवियों ने तो रहस्यपूर्ण कल्पनाएं की हैं, किन्तु निराला जी के काव्य का मेरुबिंद ही रहस्यवाद है। उनके अधिकांश पदों में मानवीय जीवन के ही चित्र हैं सही, किन्तु वे सब के सब रहस्यानुभूति से अनुरंजित हैं।^{२४६}

कवि की कविताओं को विश्लेषित करें तो -- कौन तम के पार (रे कह)^{२५०} में असीम सत्ता के प्रति जिज्ञासा की भावना दीख पड़ती है। यह स्थिति मात्र जिज्ञासा तक ही नहीं दीख पड़ती वरन् वह परम तत्त्व के प्रेम में सारी सृष्टि ही विरह से अंत-प्रेत हो रही है -- प्राण धन को स्मरण करते नयन भरते नयन भरते ।^{२५१} वह केवल यही कामना करता है कि कुछ न हुआ, न हो, सुभे विश्व का सुख, श्री, यदि केवल मेरे पास तुम रहो ।^{२५२} साथ ही वह प्रिय से अपने अस्तित्व की चेतना मांगता है। जिससे उसे अपने वंचित गेह की याद रहे ।^{२५३} वह कभी अव्यक्त का आह्वाहन कर जगत को ही नन्दन बन बनाने की कामना करता है ।^{२५४} यों तो निराला के काव्य साहित्य में नन्दहुलारेवाजपेयी के शब्दों में कवि का स्वर सर्वत्र व्याप्त है ।^{२५५} पर उपर्युक्त कविताओं के अतिरिक्त 'तरंगों के प्रति',^{२५६} सन्ध्या सुन्दरी,^{२५७} में भी रहस्य वातावरण से विशेष रूप से सम्बन्धित है। कवि ने तुलसीदास में रहस्यवाद की सहायता से कथा-रूप में एक नया चित्र खींचा है ।^{२५८}

२४६: हिन्दी साहित्य: बीसवीं शताब्दी, पृ० १४७

२५०: गीतिका, पृ० १४

२५१: गीतिका, पृ० ५२

२५२: अपरा, पृ० १३१

२५३: अपरा, पृ० १३४

२५५: आराधना, पृ० ४१

२५५: हिन्दी साहित्य : बीसवीं

शताब्दी, पृ० १४८

२५६: अपरा, पृ० ७२

२५७: अपरा, पृ० १२

२५८: तुलसीदास भूमिका,

पन्द्रहवें छन्द में तुलसीदास को प्रकृति के रूप में दिव्य सत्य की छाया के दर्शन जल में अस्फुट कवि छायाधर यों देव * २५६ के रूप में कराता है। प्रकृति का प्रत्येक कण अपनी वेदना कह उसको परम सत्ता की खोज के लिए प्रेरणा देती है। २६० तुलसीदास प्रकृति के इस सन्देश को सुन कर उन्मत्त से होते हैं। २६१ और कवि के ऊर्ध्वमुखी मन की प्रकृति कृमशः अपनी साधनात्मक अवस्था में ऊपर ही ऊपर उठती है और मन के संस्कारों को पार करती जाती है। जिसे उसने दूर, दूरतर, दूरतम, शेष, कर रहा पार मन नभोदेश में व्यक्त किया है। कालान्तर में वह —

करना होगा यह तिधिर पार
देखना सत्य का मिहिर द्वार—
बहना जीवन के प्रखर उचार में निश्चय—
ताड़ना विरोध से दम्भ-समर,
रह सत्य-मार्ग पर स्थिर निर्भर -- * २६२

के निश्चय के अनन्तर विभिन्न स्थितियों से गुजर कर सत्य की स्थिति से तादात्म्य करता है। इस प्रकारा निराला ने रहस्यवाद की योजना कथानक के मिश्रण से की है। पर प्रसाद की कामायनी और निराला के तुलसीदास को तुलनात्मक दृष्टि से देखें तो वस्तु योजना के भीतर रहस्यवाद का संकेत दोनों में सफलतापूर्वक दीख पड़ता है। पर प्रसाद कामायनी में ^{शैवाग्र्य} रहस्यवाद के आधार पर रहस्यभावना का उपयोग किया है जबकि निराला ने तुलसीदास में सामान्य रूप में। किन्तु यह अवश्य है कि वस्तु विस्तार की दृष्टि से

२५६: तुलसीदास, पृ० १६

२६०: तुलसीदास, पृ० १६

२६१: तुलसीदास, पृ० २२

२६२: तुलसीदास, पृ० २८

२६३:

कामायनी की अपेक्षा तुलसीदास में रहस्यवाद की वैचारिक अभिव्यक्ति का अवसर अपेक्षाकृत कम मिला है ।

विशेषण-आत्मिक दृष्टि से देखें तो हमें आत्म परम काव्य की रहस्योन्मुक्तता एक प्रामाणिक तथ्य है । दार्शनिक भूमि पर अज्ञात भूमि पर अज्ञात-सत्ता को केन्द्र बनाकर प्रतीक मानकर उसके प्रति जो भाव निवेदन होता है वह सब रहस्यवाद की सीमा है । रहस्यवादी काव्य वह है जिसके प्रतीक की सत्ता होती है, जो आध्यात्मिक तथ्य का व्यक्त रूप होता है । जहाँ काल में प्रतीक और आध्यात्मिक केन्द्र की अर्थ स्थिति से भावनाएं निःसृत होती हैं, उसे रहस्यवादी काव्य का क्षेत्र कहना चाहिए । व्यक्त प्रसार में किसी आध्यात्मिक तत्त्व का भान, आभास पाना और दिव्य सौन्दर्य की भांकी से उसे व्यक्त करना छायावादी भूमि है, लेकिन जब दृष्टा पूरे दर्शन को देखकर उसे प्रगाढ़ करता है और उस अव्यक्त सत्ता को प्रतीक मानकर काव्य सृजन करता है तब वह रहस्यवादी भाव भूमि कहलाती है । ज्ञान, प्रेम और सौन्दर्य की भावभूमियों पर रहस्यवाद का प्रकाशन होता है । जिनमें अन्तिम तत्त्व छायावाद के अधिक निकट पड़ता है । आधुनिक रहस्यवादियों में निराला का स्थान ज्ञातात्मक रहस्यवाद से है । साथ ही उसमें अन्तः सत्ता या मिस्टिक (पाश्चात्य) कवियों की तरह से धुंधला वातावरण नहीं मिलता । साधना की उपलब्धि का स्पष्ट चित्रण निराला के रहस्यवाद की विशेषता का ही धौतक है । रहस्यभावना की स्थिति में आध्यात्मिक, अद्वैत या अव्यक्त के प्रति गीत गाकर भी काव्य साहित्य में निराला, लोक और युग की यथार्थवादिता से पलायनवादी नहीं हैं ।

विशिष्टाद्वैत

निराला की विचारधारा पर विशिष्टाद्वैत का भी प्रभाव दीख पड़ता है । दार्शनिक विचारधारा के प्रभाव रूप में 'तुम और मैं' २६३ शीर्षक

कविता का विशेष उल्लेख किया जा सकता है। प्रस्तुत कविता में तुम और मैं के माध्यम से आत्मा चित् और जड़ अचित् को विशिष्ट भावभूमि में स्थूल चेतनता तथा अचेतनता से विशिष्ट जीव और सूक्ष्म चेतनता तथा अचेतनता से विशिष्ट परमात्मा के विशिष्टाद्वैत के रूप में देखने का प्रयत्न किया है। कवि ने 'तुम' को कारण ब्रह्म और मैं को कार्य ब्रह्म माना है। यही कारण है कि तुम की विशालता तुंग हिमात्म्य अंग, विमल हृदय-उच्छ्वास, 'प्रेम', दिनकर, योग, रागानुज, मानस के भाव, नन्दनवन, प्राण, शुद्ध सच्चिदानन्द ब्रह्म अक्षर-मैं-कैसे कण्ठहार, करपाल, भक्त सितार, मनमोहन, पथिक दूर के आत, भव सागर दुस्तार, नभ, शरद काल, के बाल-इन्दु, पराग मुक्त पुलक, शिव, रघुकुल-गौरव रामचन्द्र, मधुमास, अम्बर, चित्रकार, नृत्य, नादवेद-आँकार-सार, यश, कुन्द, इन्दु-अरविन्दु के शुभ नाम से सम्बोधित किया है तो 'मैं' को सुरसरि, कविता, शान्ति, अन्धकार, माया, भ्रान्ति, मुसकान, पहचान, सिद्धि, समृद्धि, भाषा, साक्षा, अभिलाषा, काया, वेणी, व्याकुल-रागिनी, रेणु, वेणु, नीलिमा, निशीथ-मधुरिमा समीर, प्रकृति, शक्ति, सीता, तान, सुग्धा, दिग्वासना, तड़ित्तिका रचना, नूपुर-ध्वनि, प्राप्ति, और व्याप्ति की संज्ञा से अभिहित किया है। पर दोनों का कारण ब्रह्म और कार्य ब्रह्म, एक चित और उक्ति है, विशिष्टाद्वैत से ही सम्बन्धित है क्योंकि इसमें द्वैत नियन्त्रण है और अद्वैत नियामक। चित और अचित, विशेषण या अंग है और ईश्वर प्रधान अंगी है। यही कारण है कि दोनों ही ईश्वराश्रित हैं। निराला ने विशिष्टाद्वैत के चित, अचित का विश्लेषण करते हुए भी ईश्वर का विश्लेषण नहीं किया।

एक स्थल पर उन्होंने सत तात्त्व को 'मुक्त' की संज्ञा से भी अभिहित किया है। पर उनका यह 'मुक्त' विश्लेषणात्मक दृष्टि से ब्रह्म, मुक्त और नित्य की संज्ञा में नहीं आता क्योंकि उपर्युक्त तीन भेद विशिष्टाद्वैत की दृष्टि से जीवात्मा के तीन भेद हैं। और सत के साथ इस वर्गीकरण का प्रश्न नहीं उठता। साथ ही प्रस्तुत कविता में २६४ एक

स्थल पर इन्होंने ' मैं ' को ' सीता अचला भक्ति ' भी माना , पर उसमें ज्ञान, कर्म या भक्तियोग से सुमुक्ता का भाव नहीं देखने को मिलता है कदाचित् निराला का दृष्टिकोण सत्-असत्, नियम्य - नियामक, कारण-कार्य ब्रह्म का विश्लेषण मात्र था जिसमें विशिष्टाद्वैत का वैचारिक प्रभाव दीख पड़ता है ।

प्रगतिवाद

निराला के काव्य और काव्येतर साहित्य में प्रगतिवाद के जो तत्व मिलते हैं उसके आधार पर यह कहा जा सकता है कि कवि प्रगतिवादी जीवन-दर्शन का प्रभाव कुतुरमुत्ता (१९४२) बैला (१९४३) , अणिमा (१९४३) , नये पत्ते (१९४६) और उसके गद्य साहित्य बिल्लेसुर, बकरिहा और कुल्लीभाट पर दीख पड़ता है । यद्यपि निराला ने प्रगतिवाद की सैद्धान्तिक व्याख्या नहीं की फिर भी उनके साहित्य में व्यावहारिक दृष्टिकोण से प्रयुक्त प्रगतिवादी जीवन दर्शन का स्पष्टीकरण अपेक्षित है ।

भौतिकवाद से प्रभावित होने के कारण निराला ने मार्क्सवादी विचारधारा के अनुसार ही प्रत्ययगोण और मेटर को प्रधान माना । साथ ही हीगेल के द्वन्द्वात्मक आदर्शवाद की अपेक्षा उनकी विचारधारा मार्क्स के द्वन्द्वा-भौतिकवाद से अधिक प्रभावित दीख पड़ती है ।

निराला के तोड़ती पत्थर में शासक और शासित के बीच स्पष्ट विभाजक रेखा दीख पड़ती है । शोषित होते हुए भी सर्वहारा वर्ग के प्रतीक रूप में वह अमजीवी महिला तोड़ती पत्थर, श्याम तन, भर बंधा यौवन, नत नयन, प्रियकर्म रत मन, गुल हथोड़ा हाथ", २६५ से सामने तरु-मालिका

अट्टालिका — प्राक्कार पर करती बार-बार प्रहार^{२६६} कदाचित्
 पूंजीवादी व्यवस्था को ही ध्वंस करने की रचनात्मक प्रक्रिया है जिसे अपने
 बच्चों के लिए, दो टुक कलेजे के करता पक़ताता पथ पर आता, पेट-पीठ
 दोनों मिल कर एक हुए, सुढ़ी भर दाने को भूख मिटाने को मुंह फटी-
 पुरानी भांगीली को पैलाये हुए लोग^{२६७} हैं उसके परिवर्तन की आवश्यकता कवि
 की दृष्टि में नितान्त अपेक्षित है। यहाँ निराला क्रान्ति का समर्थक है।
 इसलिए कुरुरसुता के माध्यम से पूंजीवादी व्यवस्था के प्रतीक गुलाम को कवि
 ने स्पष्ट शब्दों में सम्बोधित किया है —

‘ अरे, सुन बे, गुलाम,
 भूल मत जौ पाई खुशबू रंगोआव ,
 खून बूसा खाव का तूने अशिष्ट,
 कहुतौं डाल पर इतराता है कैप्टिलिस्ट,
 कहुतौं को तूने बनाया है गुलाम ,^{२६८}

में उन्होंने इस बात की भी स्पष्टीकृत की है कि आधुनिक युग शोषित वर्ग
 का है। शोषण का युग समाप्त हो गया। यही कारण है कि प्रायः हर
 क्षेत्र में ही शोषित मध्यम और निम्न वर्ग की जनता की उन्नति की ओर
 अग्रसर हो रही है।^{२६९}

बैला तक आते आते निराला का दृष्टिकोण मार्क्सवादी विचार-
 धारा के प्रभाव में क्रान्ति की ओर अग्रसर होता है। समाज की ओर देखते
 हुए इसका उत्प्रेष — जिन्होंने ठांको खाई, गरीबी में पड़े, उनके सज़ारों-

२६६: अपरा, पृ० २१

२६७: अपरा, पृ० ६६

२६८: कुरुरसुता, पृ० ३

२६९: कुरुरसुता, पृ० ८

हजारों हाथ के उठते समर देते । २७० के रूप में उल्लेख किया है । भले ही
 ही वह आज भीख मांगता है राह पर , सुठ्ठी भर हड्डी का यह नर २
 पर उनकी दृढ़ धारणा है कि " चढ़ी हैं आँखें जहाँ की उतार लायेंगी । बड़े
 हुआँ को गिराकर संवार लायेंगी + " २७२ में समाज अपनी स्थिति की दय-
 नीयता को समझ गया है । यही कारण है समाज ने सर उठाया है — राज
 बदला है, २७३ यदि मनुष्य डर कर पीछे हट गया तो यह शोषकों द्वारा
 शासित सामाजिक व्यवस्था कभी नहीं मिटा सकता है । कदाचित् इसीलिए
 कवि सारे समाज में क्रियाशीलता की प्रेरणा देकर यह उद्घोष करता है कि
 ' आज अमीरों की हवेली किसानों की पाठशाला होगी । सेठ के घर में किसानों
 के लिए बैंक खुलेंगे । सारी सम्पत्ति देश की होगी क्योंकि कांटे से ही कांटा
 निकलता है । यही निराला साहित्य में पहली बार द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद
 के सिद्धान्त रूप में क्रमशः विरोधों की एकता, विरोधों का आपसी संघर्ष
 इस संघर्ष से समन्वित परिस्थिति का जन्म, और बाद से संवाद तक का
 परिवर्तन एक सूत्रबद्ध विचारधारा के रूप में दीख पड़ता है । यहाँ कवि की
 विचारधारा विषय की दृष्टि से मनुष्य को ही दर्शन का केन्द्र और उसकी
 सम्पूर्ण सांस्कृतिक परम्परा को प्रतिफल के रूप में स्वीकार करती है ।

जहाँ तक अणामा का प्रश्न है अणामा में प्रगतिवाद का खुला
 रूप इसलिए नहीं देखने को मिलता क्योंकि ये सब — आकाशवाणी पर
 प्रसारित होने वाले ही गीत हैं फिर भी " सहक के किनारे दुकान है " २७५
 और चूंकि यहाँ दाना है इसलिए दीन है दीवाना है + २७६ में प्रगतिवादी

२७० : बेला, गीत- ५५

२७१ : बेला, गीत, ४५

२७२ : बेला, गीत, ५०

२७३ : बेला, गीत, ५०

२७४ : बेला, गीत, ५७

२७५ : अणामा , पृ० १००

२७६ : अणामा, पृ० १०३

स्वर सुझने नहीं पाया है 'नये पत्ते' में निराला के मार्क्सवादी दर्शन के प्रभाव का उग्र रूप पुनः दीख पड़ता है। यह प्रभाव 'मास्को डायेलोग्स' २७६ के रूप में देखा जा सकता है। फिर भी निराला की विचारधारा मार्क्सवादी जीवन दर्शन से प्रभावित होने पर भी झूठे प्रगतिवादी नैतिकता पर करारा व्यंग्य करने में नहीं झुकती, यह व्यंग्य गिहवानी जी के माध्यम से किया गया है। जो समाज में प्रगतिवादी सिद्धान्त पदा से दूर मात्र प्रचार पदा से अपना मतलब गाँठते हैं। 'घोड़ों के पैट में बहूतों को आना पड़ा', २७८ 'राजे ने अपनी रखवाली की' २७६ में प्रगतिवादी विचारधारा से आभास मिलता है कि समाजवादी क्रान्ति केवल सर्वनाश ही कर सकती है।

काव्येतर साहित्य में स्वयं निराला के ही शब्दों में बिल्लेसुर—
बकरिहा प्रगतिशील साहित्य का नमूना है। २८० जिसमें उन्होंने ग्राम समाज में एक ऐसे व्यक्तित्व की प्रतिष्ठा की है जो नियतिवाद से दूर मात्र अपनी कर्मठता और अम तथा उसके उन्नत प्रतिफल के कारण भौतिक सुखों की उपलब्धि में समर्थ हो सका है।

कुल्लीभाट और चतुरी चमार भी सर्वहारा वर्ग के हैं। इसमें कुल्ली को तो देखते देखते ही एक आदर्श सर्वहारा वर्ग का प्रतिनिधि बना दिया है। पर उसका मृत्युआंकन उसकी मृत्यु के अनन्तर होता है जहाँ तक चतुरी का कन-प्रश्न है उसमें प्रगतिवादी विचारधारा की अपेक्षा गांधीवादी विचारधारा ही अधिक मिलती है।

अतः उपर्युक्त निराला साहित्य के आधार पर यदि उनकी प्रगतिवादी वार्षनिक विचारधारा का विश्लेषण किया जाय तो यह कहा जा सकता है कि उन्होंने समाज के परिवर्तन का रूप द्वन्द्वात्मक माना है। उनकी दृष्टि

२७६: अणिमा, पृ० १०३

२७७: नये पत्ते, पृ० १८

२७८: नये पत्ते, पृ० २२

२७६: नये पत्ते, पृ० २४

२८०: बिल्लेसुर बकरिहा, भूमिका, निराला

में सृष्टि का तत्त्व घट्ट हो जाता है। इसका रूप परिवर्तनशील है। कदाचित् यही कारण है कि प्रत्येक स्थिति के मूल में संघर्ष की सत्ता रहती है इसे बैला के गीत ५५ में भी स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। साथ ही इस बात की भी पुष्टि होती है की उस विशेष परिस्थिति में भी उसके नाश के उपकरण सदैव तत्पर रहते हैं। क्योंकि संघर्ष से ही विकास की स्थिति है। निराला को तत्कालीन सामाजिक व्यवस्था में विश्वास नहीं था और वे उसे स्थायी नहीं मानते यही कारण है कि वे उसके परिवर्तन के पक्ष में हैं। पर यहाँ दृष्टव्य है कि उन्होंने व्यक्ति को महत्ता न देते हुए सामूहिक उत्पादन, प्रबन्ध, उपभोग के सिद्धान्त पर आधारित समाज-व्यवस्था का भी समर्थन किया है।

रामकृष्ण मिशन का प्रभाव

समन्वय के सम्पादन काल में निराला पर रामकृष्ण परमहंस और स्वामी विवेकानन्द की विचारधारा का प्रभाव पड़ा। इसकाल में निराला की प्रवृत्ति अद्वैतवादी और दार्शनिक चिंतन की ओर विशेष रूप से प्रवृत्त हुई। उन पर रामकृष्ण परमहंस और स्वामी विवेकानन्द का अद्वैतवादी प्रभाव स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। प्रभाव का यह रूप 'श्री देव रामकृष्ण परमहंस' ^{२२१} युगावतार भगवान श्री रामकृष्ण ^{२२२} भारत में श्री रामकृष्ण-वतार, ^{२२३} वेदान्त केशरी स्वामी विवेकानन्द, ^{२२४} के निबंधों से भी स्पष्ट है। काव्य की दृष्टि से अनामिका का रचनाकाल समन्वय सम्पादन काल था। अनामिका में भी स्वामी विवेकानन्द की 'गाइ गीत सुनाते तौमाय का' गाता हूँ गीत तुम्हें सुनाने को — ^{२२५} 'बाबूक ताहाते श्यामा' का भाव

२२१: संग्रह (निराला) पृ० ३२

२२२: संग्रह(निराला) पृ० ७७

२२३: संग्रह (निराला) पृ० ६५

२२४: संग्रह निराला पृ० ६७

२२५, अनामिका, पृ० ८५

उस पर श्यामा^{२८६} का अनुवाद तथा सेवा प्रारम्भ^{२८७} में रामकृष्ण परमहंस के शिष्यों में स्वामी विवेकानन्द, स्वामी ब्रह्मानन्द, स्वामी प्रेमानन्द, स्वामी सारदानन्द का ज्ञान-योग-भक्ति-कर्म-धर्म-नर्मदा^{२८८} के रूप में इनका उल्लेख कवि की आस्था को प्रकट करता है ।

विवेकानन्द या मिशन के प्रति कवि की कौरी आस्था न थी और न इस आस्था का सम्बन्ध 'समन्वय' से ही था । अनामिका में इस बात का स्पष्ट संकेत है कि यह आस्था बहुत कुछ इसलिए भी थी कि 'जब इस देश में देश के ही लोगों या संस्था द्वारा किसी प्रकार की सेवा प्रचलित न हुई थी, यह कार्य श्री रामकृष्ण मिशन शुरू करता है । संघबद्ध रूप से श्री रामकृष्ण मिशन लोकसेवा करता है । इसके बाद अन्यान्य सेवा दल संगठित होते हैं । स्वामी अखण्डानन्द जी की इस सेवा के समय स्वामी विवेकानन्द जी थे । स्वामी अखण्डानन्द जी ने ही स्वामी विवेकानन्द जी को पीड़ित जन नारा-यणों की सेवा के लिए प्रवृत्ति किया था । '२८६ कदाचित् यही कारण है कि स्वामी अखण्डानन्द जी को चरित नायक बना कर सेवा प्रारम्भ की रचना की । पर यह यद्वि सैद्धान्तिक दृष्टि से देखा जाय तो 'स्वामी शारदा-नन्द जी महाराज और मैं' २६० नामक कहानी में भी रामकृष्ण मिशन से उनके सम्बन्ध का तो पता चलता है पर गुरुमन्त्र लेने के अनन्तर भी दार्शनिक दृष्टि से भी निराला की सारी आस्था मिशन तक ही सीमित हो ऐसी बात नहीं दीज पड़ती । यद्यपि निराला ने रामकृष्णवचनमूल का हिन्दी अनुवाद चार भागों में प्रस्तुत किया, मिशन सम्बन्धी सेवाओं के प्रशंसक रहे और राम-कृष्ण के प्रमुख शिष्यों पर लिखा भी , पर विश्लेषणात्मक दृष्टि से देखने पर पता चलता है कि निराला पर दार्शनिक दृष्टिकोण से रामकृष्ण का प्रभाव अधिक गहराई नहीं व्यक्त करता , इसे निराला दर्शन का मात्र एक पक्ष कहा जा सकता है जिसका प्रभाव मात्र समन्वय सम्पादन काल तक ही रहा ।

२८६ : अनामिका, पृ० १०४

२८६ : अनामिका, पृ० १७०

२८७ : अनामिका, पृ० १७४

२६० : चतुरी वमार, पृ० ५०

२८८ : अनामिका, पृ० १७४

भक्ति दर्शन

विद्रोही काव्य रचना के उत्कर्ष के अनन्तर अपने जीवन के उत्तरार्द्ध में निराला की दार्शनिक विचारधारा भक्ति दर्शन की ओर झुक उन्मुख हो गयी थी और उनका विद्रोही रूप ईश्वर के समक्ष तत्कालीन सामाजिक, आर्थिक व्यवस्था से दुःख हो अपनी सारी आस्थाओं को समेट कर के शाब्दिक 'भक्ति सूत्र' सा परानुरक्ति ईश्वर की संज्ञा दे रहा था। पर भक्ति को कवि ने कर्गीकरण की दृष्टि से नवधा या दशधा के रूप में नहीं देखा वरन् उसे एक समष्टि के रूप में गृहीत किया था। निराला का यह भक्ति-दर्शन गीतिका, अर्चना और आराधना में देखा जा सकता है।

गीतिका के 'मौन रही हार.... और उन चरणों को छोड़ और शरण कहाँ जाऊँ ?' २६१ से ही भक्ति दर्शन की भासक मिलती है। कौन तम के पार ? २६२ में अदृश्य सत्ता के प्रति जिज्ञासा प्रकट की गई है क्योंकि 'विभिन्न मार्गों से चलकर भी जीवन लक्ष्य रूप में एक ही गन्तव्य पर पहुँचना है।' २६३ कवि अज्ञान में भ्रांत लोगों को पास ही रे हीरे की खान, खोजता कहाँ और नादान ? सम्बोधित करता है। वह स्वयं भी 'आओ मेरे आसुर उर पर, नव जीवन के आलोक सुधार कह कर उसे आमंत्रित करता है और तृप्ति के अनन्तर - 'देख दिव्य कवि लौचन हारे। रूप अतन्द्र, चन्द्र मुख अमलचि, पलक रतल-तम, मृग-दृग-तारे' २६४ की स्थिति आ जाती है। फिर भी वह आराध्य के स्नेह का चिर अभिलाषी है। २६५

२६१. गीतिका- गीत-६

२६२. गीतिका, गीत १२

२६३. गीतिका, गीत, ३०

२६४. गीतिका, गीत, २५

२६५. गीतिका, गीत ३८

जिससे उसके दुर्गों के द्वार खुल सकें । २६७ प्राण सार्थक हो सकें । २६८

गीतिका के अनन्तर 'अर्चना' में निराला का विगलित विद्रोह 'ईश्वर की इच्छा' के समक्ष नत है । यहाँ वह पूर्ण नियतिवादी और एकदम भक्त कवि हो गया है । वह गीता पर आस्था प्रकट करता है । २६६ गंगा की वंदना करता है ३०० अपनी सफलता का भी श्रेय परम सत्ता को देता है । ३०१ मनको हरि चरण में लीन रहने का उपदेश देता है । ३०२ साथ ही हरि के नयनों पर न्योछावर होने की बात करता है । ३०३ दूसरा पक्ष उसके आर्तनाद का भी है जिसमें 'पतित हुआ हूँ भव से तार' ३०४ अशरण हूँ ब्रह्म हाथ , ३०५ भव-सागर से पार करो है । ३०६ जब से उसने ईश्वर भक्ति का रसास्वादन किया है तब से उसने चैन नहीं पायी । ३०७ वह सदा उसके सत्संग की आशा करता है । ३०८ अन्त में वह ईश्वर के विराटरूप की कल्पना करता है जिसमें सारा ब्रह्माण्ड उद्भूत है । ३०९

गीतिका और अर्चना का भक्त कवि आराधना में परम सत्ता के प्रति और भी आस्थावान् हो गया । जहाँ तक वैचारिक प्रक्रिया का प्रश्न है निराला की विचारधारा यहाँ एक दूसरे धरातल पर स्पष्ट दीख पड़ती है । वह अपनी जीवनगत सारी आस्था को हार में परिणित देखता है । ३१० यही कारण है कि उसका जी छोटा हो जाता है, ३११ और उसे स्वयं इस बात में अनास्था होती है कि — दुखता रहता है अब जीवन ' ३१२ । पर

२६७. गीतिका, गीत ४३

२६८. गीतिका, गीत ५३

२६६. अर्चना, पृ० १

३००. अर्चना, पृ० ६६

३०१. अर्चना, पृ० ६३

३०२. अर्चना, पृ० ७८

३०३. अर्चना, पृ० ६०

३०४. अर्चना, पृ० ६५

३०५. अर्चना, पृ० ६

३०६. अर्चना, पृ० ७

३०७. अर्चना, पृ० २०

३०८. अर्चना, पृ० २१

३०९. अर्चना, पृ० १०३

३१०. आराधना, पृ० १५

३११. आराधना, पृ० १८

३१२. आराधना, पृ० २२

जब वह अपनी हार की प्रक्रिया पर चिन्तनशील होता है तो परम सत्ता के प्रति नतमस्तक हो "कृष्ण कृष्ण राम राम । जपे हूँ हजार नाम", ३१३ "राम के हुए तो बने काम संवरे सारे धन, धान धामे", ३१४ "विषदा हरण हर हरिबै करो पार", ३१५ "अशरण शरण राम" ३१६, "तुम से लाग लफ्गी जो मन की", ३१७ "हरि भजन करो भू भार हरी", ३१८ में नाम महात्म्य पर ही बल देता है । ३१९

भक्त कवि ईश्वर से अपनी सेवा ग्रहण करने के लिए कहता है ३१९ ताकि उसका दुःख दूर हो जाय । ३२० जीवन साज सुना न रहे । ३२१ और जब विश्वाधार उसकी मन की कामनाओं का समाहार कर देता है ३२२ तो रचनाक्रम की दृष्टि से आराधना की अन्तिम कविताओं में अपने गन्तव्य की प्राप्ति का उल्लेख — मरा हूँ हजार मरण पाई तब चरण-शरण ३२३ — के शब्दों में व्यक्त किया गया है । अब उसकी केवल एक ही आकांक्षा है और वह है — "निष्प्राणों को रसमय कर दो" ३२४ ताकि जीवन की सारी असफलताओं को भूल अपने आराध्य तक पहुंचने में सफल हो सके । अतः यहाँ निराला भक्ति की उपलब्धि रूप में ईश्वर के चरणों में स्थान पाना स्वीकार करता है । यह उसकी वैचारिक उपलब्धि कही जायगी ।

३१३: अर्वा० पृ० १२

३१४: अर्वा० पृ० २०

३१५: अर्वा० पृ० २१

३१६: अर्वा० पृ० ४८

३१७: आराधना, पृ० ५०

३१८: आराधना, पृ० ५१

३१९: आराधना, पृ० २४

३२०: आराधना, पृ० २८

३२१: आराधना, पृ० ३१

३२२: आराधना, पृ० ४६

३२३: आराधना, पृ० ६

३२४: आराधना, पृ० ८

शाक्त मत

बंगाल में शक्ति पूजा की प्रथा है। वहाँ बहुत दिनों तक रहने के कारण निराला पर शाक्त मत का प्रभाव पड़ा जो कि उनकी रचनाओं में प्रत्यक्ष रूप से दीख पड़ता है।

राम की शक्ति पूजा में निराला ने राम से रावण वध से पूर्व शक्ति की पूजा कराई है। जिसकी कथा कृतिवास रामायण से बहुत कुछ मिलती है। उसमें भी राम देवी पूजा करते हैं। फलस्वरूप चंडिका रावण के दिए गए अभयदानका ध्यान न रखकर राम की विजय प्रदान करती है। ३३४ क निराला के राम जब रावण के पराक्रम के समक्ष श्लथ हो जाते हैं तो उनका मन असमर्थता में अपनी हार देता है। यहाँ ^{कृति} ~~विषय~~ के सीता ध्यान-लीन -राम तथा श्यामा के वाग्नि पर शाक्त प्रभाव की दृष्टि दीख पड़ती है।

युद्ध भूमि में सार्यकालीन छवि सभा में राम इस बात की स्पष्ट घोषणा करते हैं कि रावण की विजय होगी क्योंकि — उत्तरी पा महाशक्ति रावण से आमंत्रण अन्याय जिधर है उधर शक्ति। जामवन्त की सलाह पर राम भी शक्ति पूजा करते हैं। अन्त में एक सौ आठ कमल में से शक्ति, परीक्षा हेतु एक कमल चुरा लेती है। पर जब राम उसकी पूर्ति के लिए अपने कमल-नयन को बढ़ाने का तत्पर होते हैं तो महाशक्ति प्रसन्न हो प्रकट होकर उन्हें विजय का वरदान देती है और उनके वदन में लीन हो जाती है। ३३५

शक्ति शिव से अभिन्न होने पर भी विश्व सृष्टि की मूलभूत है। इसका परिणाम नहीं होता, परन्तु प्रसार तथा संकीर्ण होता है। शक्ति ही जगत का रूप लेकर प्रकट होती है। भोक्त और भोग्य दोनों ही शक्ति रूप हैं। इनकी नियामिका भी शक्ति ही है। ... अभिनय भी शक्ति ही करती है और अभिनय की प्रेरिका भी शक्ति ही है। यही कारण है वह रावण को अभयदान देकर भी वह कालान्तर में राम पर प्रसन्न हो उसे विजय दिलाती है।

कवि ने तुलसीदास में भी कतिपय स्थलों पर रत्नावली की छवि में तुलसीदास की शारदा, तारा वामा शक्ति के दर्शन कराये हैं। ३३६ उसे प्रकृति के कण कण में स्त्री (शक्ति) की छवि दीख पड़ती है।

एक बार उस और नाच तु श्यामा, नाचे उस पर श्यामा तथा आवाहन नामक कविताओं में भी कवि ने शक्ति की उपासना का स्पष्ट संकेत किया है।

३३४(क) रामकथा, पृ० २१६

३३४(ख) अवरा, पृ० ४३

३३४(ग) तांत्रिक वांगमय में शाक्तदृष्टि, पृ० ३ प्रस्तावना

३३४(घ) तुलसीदास, कंद, ३७, ८७

३३४(ङ) तुलसीदास, कंद, ४१

महादेवी

दुःखवाद

महादेवी साहित्य में जीवन दर्शन का आधार है भारतीय दर्शन । जिसमें जीवन और जगत सत्य की अखण्ड सत्ता की ओर संकेत करता है । महादेवी के अनुसार जगत के खण्ड-खण्ड में अखण्डता प्राप्त कर लेना ही सत्य है और उसकी विषमता में सामंजस्य देखना ही सौन्दर्य है । महादेवी ने उपर्युक्त दो तथ्यों के आधार पर ही अपने जीवन दर्शन का निरूपण किया है । पर प्रभाव की दृष्टि से यदि महादेवी की विचारधारा का विश्लेषण करें तो उनकी साहित्यगत विचारधारा पर दुःखवाद का प्रभाव दीप्त पड़ता है और यह दुःखवाद बौद्ध दर्शन से प्रभावित है इसे भी अस्वीकार नहीं किया जा सकता ।

कवियित्री ने बुद्ध के 'सर्व दुःखम्' की भावना को ग्रहण किया है । इस दुःख का भी कारण (समुदायः) यही कारण है कि वह कातर, 'दुःख विरोधः' के लिए भी सोचती है कि 'दुःख निरोधगामिनी प्रतिपदः' के लिए भी सोचती है क्योंकि अनुसार दुःख के नाश का उपाय भी है । ये ही बुद्ध के चार आर्य सत्य हैं । ३२५

'प्राणों के अन्तिम पाहुन' ३२६ में कवियित्री ने दुःख के ही चरम उत्कर्ष का दर्शन किया है । यहाँ सब कुछ ही 'सर्व आदित' के रूप में है क्योंकि चक्षु भी, रूप भी और रूप का विज्ञान वेदनाएँ तथा सब संस्कार दुःख से यहाँ जल रहे हैं । समस्त संस्कार के साथ जीवन के तीन लक्षण अनित्य दुःख और अनात्म भी इससे प्रभावित है का जन्म जरा मृत्यु कवियित्री के लिए दुःख ही दुःख है । जहाँ तक दुःख के वर्गीकरण

३२५; जगन्नादा, पृ० १४

३२६; यामा, पृ० १२८

का सम्बन्ध है इसको दो रूप हो सकते हैं — एक जीवन की विषमता की अनुभूति से उत्पन्न करुणा भाव, दूसरा जीवन के स्थूल धरातल पर व्यक्तिगत असफलताओं से उत्पन्न विषाद ।^{३२७} महादेवी काव्य-साहित्य में दुःख का उपर्युक्त दोनों ही रूप देखने को मिलता है ।

पर काव्य और काव्येतर निष्कर्ष के पूर्व कवियन्त्रीकी विचारगत मान्यताओं पर भी दृष्टिपात करना आवश्यक है । जीवन और साहित्य पर दुःख की छाया के सम्बन्ध में महादेवी की अपनी धारणा है कि जीवन में सुख बहुत दुलार, बहुत आदर और बहुत मात्रा में सब कुछ मिला है, उस पर पार्थिव दुःख की छाया नहीं पड़ी । कदाचित् यह उसी की प्रतिक्रिया है कि वेदना सुख इतनी मधुर लगने लगी है ।^{३२८} साथ ही बचपन से ही भगवान् बुद्ध के प्रति एक भक्तिमय अनुराग होने के कारण, उनकी संसार की दुःखात्मक समझने वाली फिलासफी से मेरा असम्य ही परिचय हो गया था ।^{३२९} दुःख मेरे निकट जीवन का ऐसा काल है जो सारे संसार को एक सूत्र में बांध रखने की क्षमता रखता है । हमारे असंख्य सुख हमें चाहे मनुष्यता की पहली सीढ़ी तक भी न पहुँचा सकें किन्तु हमारा एक बूँद आँसू भी जीवन को अधिक मधुर, अधिक उर्वर बनाये बिना नहीं गिर सकता । मनुष्य सुख को अकेला भोगना चाहता है परन्तु दुःख सबको बाँट कर — विश्व जीवन में अपने जीवन को, विश्ववेदना में अपनी वेदना को, इस प्रकार मिला देना जिस प्रकार एक जलबिन्दु समुद्र में मिल जाता है, कवि का मौका है ।^{३३०}

उपर्युक्त कथन के आधार पर दो महत्वपूर्ण तथ्य निकलते हैं ।
दुःख की सर्वव्यापकता और उसकी प्रभावशीलता । कदाचित् इसी कारण से

३२७. महादेवी का विवेचनात्मक गद्य—पृ० ६५ ।

३२८. यामा, भूमिका, पृ० २

३२९. यामा, भूमिका, पृ० १२

३३०. यामा, पृ० १

यामा और दीपशिखा के गीतों पर दुख की एक व्यापक छाया दीख पड़ती है। उसके युग जीवन से उद्भूत क्षीत पीड़ा में^{३३१} डूब गये हैं। 'नीरव रोदन'^{३३२} पर मंहराती अभिलाषायें^{३३३} करुणा का उपहार^{३३४} ही पा सकी है। जीवन दुःखमय है और यह मिटने का अधिकारभी स्वाभाविक है^{३३५}। कदाचित् यही सोचकर कवियित्री अपना घायल मन लेकर सौ जाती है^{३३६}। क्योंकि सर्वत्र ही तो घोर तम छाया हुआ है।^{३३७} जन्म-जन्मान्तरों के उलभे अतीत को सुलभाना अपनी आँसू की लड़ियों से अतीत के मन को गिनना^{३३८} उनके शून्य से टकराकर सुकुमार पीड़ाओं के हाहाकार^{३३९} के साथ इस एक बूँद आँसू में भी साम्राज्य बहा देने की ज़मता रखता है।^{३४०} पर जीवन का उद्देश्य मात्र सांसारिकता नहीं है, क्योंकि स्थिति में वह स्वयं अपनी निष्फलता देख चुकी है^{३४१} कि उसमें मात्र निराशा के सार तत्त्व के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है।^{३४२} जीवन शून्यवत् निद्रा की तरह है^{३४३} और निर्वाण जीवनवत् सत्य की तरह।

महादेवी ने 'अथक सुषमा का' सृजन विनाश' यही क्या जग का श्वासोच्छ्वास'^{३४४} कह कर एक तथ्य की ओर संकेत किया है। यही महादेवी अरविन्द अरविन्द के अतिमानस के सिद्धान्त के ठीक विपरीत एक नये जीवन दर्शन की स्थापना करती हैं क्योंकि उनकी दृष्टि में — धरा से ले परमाणु उधार किया जिसने मानव साकार^{३४५} एक प्रश्न बिहून की तरह है। यह बुद्ध के दुःखवादी दर्शन से अलग दीख पड़ता है। यही इसकी परिणति है क्योंकि दूसरे मतवाद, जीवन पर क्यों अभाव छाये लेता है + को^{३४६} उत्तर देने में पूर्ण या आंशिक असमर्थ से दीख पड़ते हैं।

३३१: यामा, पृ० १

३३२: यामा, पृ० ३

३३३: यामा, पृ० ६

३३४: यामा, पृ० ७

३३५: यामा, पृ० ७

३३६: यामा, पृ० १४

३३७: यामा, पृ० १८

३३८: यामा, पृ० २७

३३९: यामा, पृ० १८

३४०: यामा, पृ० ३२

३४१: यामा, पृ० ३४

३४२: यामा, पृ० ४०

३४३: यामा, पृ० ७१

३४४: ,, पृ० ७२

महादेवी की धारणा है कि 'नाश के निश्वास से, सारे चिह्न मिट जायेंगे' ^{३४७} क्योंकि सब कुछ 'नीर भरी दुख की बदली की तरह', ^{३४८} दुःखमय विरह का जलजात है ^{३४९} अपनी इस दृष्टि के विस्तार के कारण वह 'जग की आँसू की लहरियाँ' ^{३५०} को देखने में समर्थ हुई। उनकी धारणा है कि दुःख के दल-दल ^{३५१} से ही निकल कर सुख की सृष्टि हो सकेगी क्योंकि सृष्टि सुख-दुःख के ढोरों के से निर्मित है। ^{३५२} जीवन इन्हीं दो किनारों से एक-कटे-ही-सत्त्व बहता चला आया है। ^{३५३} पर इनमें से एक को ही सत्य समझ लेना जीवन की लघुता और उसकी हार है। ^{३५४} 'सोधिना' द्वारा निर्वाणकी प्राप्ति होती है और यही इस जीवन की पूर्णता है।

पर यहाँ यह पुनः स्पष्ट कर देना होगा कि दुःख, दुःख समुदाय दुःख निरोध और दुःख विरोधगामिनी प्रतिपदा, ये दुःख न किसी आध्यात्मिक जगत् के दुःख हैं और न सूक्ष्म दार्शनिक जगत् के अस्तौष के पर्याय हैं, प्रत्युत ये प्रत्यक्ष जीवन को दुःख हैं। जन्म भी दुःख है, जरा भी दुःख है, व्याधि भी दुःख है, चिन्ता भी दुःख है, किसी चीज की इच्छा करके न पाना भी दुःख है। जो उसे तृष्णा का त्याग, विराग, विरोध, मुक्ति है वह दुःखनिरोध कहा जाता है। जहाँ तक आवुसों दुःख निरोध-

पिछले पृष्ठ का शेष --

३४५: यामा, पृ० ८१

३४६: यामा, पृ० १०८

३४७: यामा, पृ० १७४

३४८: यामा, पृ० २२७

३४९: यामा, पृ० १३८

३५०: यामा, पृ० १५०

३५१: यामा, पृ० ११६

३५२: यामा, पृ० १६६

३५३: यामा, पृ० १२६

३५४: यामा, पृ० ११४

गामिनी प्रतिपदा' का प्रश्न है, यह अष्टांगिक मार्ग है इसमें सम्यग् आजीव, सम्यग व्यायाम, सम्यग समाधि है [सम्पादितुं सुतन्तु]

उपर्युक्त दुःख के सभी रूप भौतिक जीवन से संबंध रखते हैं। उनसे दूर होने का उपाय आचरण का परिष्कार और चित्त की शुद्धि है।^{३५५} महादेवी की भी यही धारणा है। पर इस सम्बन्ध में यह स्मरण रखना उचित है कि प्रत्येक कल्याण प्रतिपादक की स्थिति दोहरी होती है। वह अकल्याण की स्थिति को मानता है अन्यथा कल्याण की चर्चा ही व्यर्थ हो जाती है। इस तरह अकल्याण मूलक दुःख पर केन्द्रित रहने के कारण उसकी स्थिति दुःखवादिनी रहे, यह स्वाभाविक है। पर यह स्थिति कल्याण में बदल सकती है — इसमें इसका अटूट विश्वास रहता है, अन्यथा उसके प्रयत्न में कोई सार्थकता ही नहीं रहेगी। इस तरह कल्याण पर आश्रित उसका दृष्टिकोण आशावादी ही रहेगा।^{३५६}

अतः यहाँ यह स्पष्ट है कि बुद्ध की विचारधारा से प्रभावित हो कर महादेवी की काव्यधारा मात्र करुणा पर आधारित दुःखवाद का ही समर्थन करती वरन् इस दुःखवाद के अनन्तर सुख की भी सत्ता को स्वीकार करती है जिसकी प्राप्ति दर्शन में 'निष्वाण' द्वारा है। जिसमें राग, द्वेष मोह का ज्ञय तथा जन्म, जरा, मरण और शोक से विमुक्ति हो जाती है।

करुणा

महादेवी के साहित्य में दुःखवाद के अतिरिक्त करुणा का प्रभाव भी स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है। पर उनके साहित्य में करुणा एक व्यापक पृष्ठभूमि पर प्रयुक्त हुई है। काव्य और जीवन के सम्बन्ध में उन्होंने

३५५: यामा, पृ० १५

३५६: जाणावा, पृ० १६

स्वयं भी स्वीकार किया है कि "करुणा हमारे जीवन और काव्य से बहुत गहरा सम्बन्ध रखती है।" ३५७ करुणा की प्रभावशाली अभिव्यक्ति जीवन की विषमता की अनुभूति से उत्पन्न ३५८ होने के कारण ही है।

काल क्रम की दृष्टि से विचार करें तो वैदिक काल ही में एक और आनन्द-उल्लास की उपासना होती थी और दूसरी ओर इस प्रवृत्ति के विरुद्ध एक करुणा भाव भी विकास पा रहा था। एक ओर यज्ञ सम्बन्धी पशुबलि थी और दूसरी ओर : मां हिंस्यात् सर्वभूतानि का प्रचार हो रहा था। इस प्रवृत्ति ने आगे विकास पाकर जैन धर्म के मूल सिद्धान्तों को रूपरेखा दी। बुद्ध द्वारा स्थापित संसार का सबसे बड़ा करुणा का धर्म भी इसी प्रवृत्ति का परिष्कृत फल कहा जायगा। ३५९

महादेवी ने करुणा को साहित्य क्षेत्र में एक व्यापक प्रभाव के रूप में देखा है। अन्य विधाओं के अतिरिक्त काव्य में करुणा को विशेष महत्व दिया। उनके अनुसार हमारे दो महान् काव्यों में से एक को करुणा-भाव से ही प्रेरणा मिली है और दूसरा अपने संघर्ष के अन्त में करुणा-भाव ही में चरम परिणति पा लेता है। संस्कृत के उत्कृष्ट काव्यों में भी कवि अपने संस्कार को नहीं छोड़ता। भवभूति तो करुणा के अतिरिक्त कोई रस ही नहीं मानता और कालिदास के काव्यों में करुणा श्वासोच्छ्वास के समान मिली हुई है। अग्निवर्ण के दुखद अन्त में समाप्त होने वाला रघुवंश, जीवन के सब उल्लास-उमंगों की रात पर दुष्यन्त से साक्षात् करने वाली शकुन्तला यदि करुणा-भाव न जगा सके तो आश्चर्य है।

हमारे इस करुणा-भाव के भी कारण हैं। जहाँ भी चिन्तन प्रणाली इतनी विकसित और जीवन की एकता की भावना इतनी सामान्य

३५७: साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध, पृ० ८७

३५८: " " " " " " पृ० ८७

३५९: " " " " " " पृ० ८७

होगी, वहाँ इस प्रकार का करुणा-भाव अनायास और स्वाभाविक/पा लेता है। 'आत्मवत्सर्वभूतेषु' की धारणा जब जीवन पर व्यापक प्रभाव डालेगी तब उसका बाह्य अन्तर, पग पग पर असन्तोष को जन्म देता रहेगा।

करुणाका रंग ऐसा है, जो जीवन की बाह्य रेखाओं को एक कोमल दीप्ति दे देता है, सम्भवतः इसी कारण लौकिक काव्य भी विप्रलम्भ श्रृंगार को बहुत महत्त्व और विस्तार देते रहे हैं। जब यह करुणा-भावना व्यक्तिगत सुख-दुःख के साथ मिल जाती है। तब उन दोनों के बीच में विभाजन के लिए बहुत सूक्ष्म रेखा रहती है।

जहाँ तक पौराणिक चरित्रों के सम्बन्ध का प्रश्न है पौराणिक चरित्रों की सौज करुणा-भावना की सामान्यता के लिए होती है और देश, समाज आदि का यथार्थ चित्रण व्यक्तिगत विषाद को विस्तार देता है।

हायायुग का काव्य स्वानुभूतिमयी रचनाओं पर आश्रित है, अतः व्यापक करुणा भाव और व्यक्तिगत विषाद के बीच की रेखा और भी अस्पष्ट हो जाती है। गीत में गाया हुआ पराया दुःख भी अपना हो जाता है और अपना भी सबका, इसी से व्यक्तिगत हार से उत्पन्न व्यथा एक समष्टि-गत करुणा-भाव में एक रस जान पड़ती है। ३६०

कवियित्री की धारणा है कि करुणा भाव के प्रति कवियों का भूत्वाव भारतीय संस्कार के कारण है पर उसे और अधिक बल सामयिक परिस्थितियों से मिला ३६१ सका है। जीवन में विषाद वह है, व्यक्तिगत दुःखों का प्रकटीकरण न होकर उस शाश्वत करुणा की ओर संकेत है जो जीवन को सब ओर से स्पर्श कर एक स्निग्ध उज्ज्वलता देती है।

३६० : साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध, पृ० ८८

३६१. ,, ,, ,, पृ० ८६

कलुषा भावभूमि व्यक्तियों के हृदय पर कितना गहरा प्रभाव डाल सकती है यह कलुषा के सन्देश वाहक^{३६२} से स्वतः स्पष्ट है पर छायावादी जीवन दर्शन की धारणा के सम्बन्ध में महादेवी का कथन है कि "छायावाद तो कलुषा की छाया में सौन्दर्य के माध्यम से व्यक्त होने वाला भावात्मक सर्ववाद की रहा है और उसी रूप में उसकी उपयोगिता है। उस रूप में उसका किसी विचारधारा या भावधारा से विरोध नहीं"^{३६३}

बौद्ध धर्म के महान् आदर्श के रूप में कलुषा का स्थान है यह सम्पूर्ण मानवता के लिए तथ्यगत सत्य के रूप में स्थित है। क्योंकि जाणिक जगत् में दुःखवाद का मूल^{उत्पत्ति} है। भागवत में जो स्थान भक्ति का है वही बौद्ध दर्शन में कलुषा का है। अतः बुद्ध के कारण ही कलुषा का इनके साहित्य में विशेष प्रभाव दीख पड़ता है जिसे कवियित्री ने आधुनिक कवि महादेवी की भूमिका में स्वयं भी स्वीकार किया है।

मायावाद (अद्वैत)

यदि विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण से देखें तो दार्शनिक प्रभाव के रूप में महादेवी की कुछ कविताओं पर शांकरद्वैत के मायावाद की छाया भी स्पष्ट रूप से दीख पड़ती है। स्वयं उन्होंने भी यह स्वीकार किया है कि "यह माया का देश है। यहाँ मेरा तेरा संग जाणिक है।" माया के वशी-भूत होने के कारण ही यहाँ कांटों में भी सजीले फूलों का सा रंग दीख पड़ता है। ब्रह्म से विच्छेद सहन करना पड़ता है।"^{३६४} माया ने अपने साम्राज्य से सारी सृष्टि को ही अज्ञानमय बना डाला है। "इसी से जीव मेरा श्व-आस के सुभावने सपनों के बीच इस मायावी संसार में प्रमित रहता है।"^{३६५}

^{३६२}: जाणादा , पृ० ६

^{३६३}: साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध, पृ० ६०

^{३६४}: याया, पृ० ४३

^{३६५}: याया, पृ० ४२

उपर्युक्त कथन की पुष्टि वेदान्त से भी होती है। माया के प्रभाव से अघटन घटना होती है जिसके द्वारा ब्रह्म में जगत्प्रपञ्च अध्यस्त होता है। वेदान्तियों के अनुसार माया का स्वरूप निर्देश करना संभव नहीं। महादेवी भी इस धारणा से सहमत दीख पड़ती हैं। माया न सत्य है न मिथ्या।^{३६६} आवरण और विक्षोभ अपनी पूर्ण शक्ति से जीव को भ्रम में रखता है। यह माया की दो प्रमुख शक्ति साम्यर्थ हैं जो उसके कार्य में सहायता देती हैं।

वीन भी हूँ मैं तुम्हारी रागिनी भी हूँ, कूल भी हूँ कूलहीन प्रवाहिनी भी हूँ, दूर तुमसे हूँ अलण्ड सुहागिनी भी हूँ तथा नाश भी हूँ मैं अनन्त विकास का क्रम भी।^{३६७} आदि पंक्तियों उपर्युक्त मायावाद की ही सैद्धान्तिक पुष्टि करती हैं। माया का पदां हटते ही जीव ब्रह्म में भूल अधूरा लेल तुम्ही में अन्तर्धान +^{३६८} हो जाता है क्योंकि तब प्रभात होते ही कुहरे का संसार धूल सा जाता है।^{३६९} जीव का मोहमय आवरण हटते ही इसे ब्रह्म के साथ अभेद की स्थिति उपलब्ध हो जाती है। मुक्ति पाने वाला जीव ब्रह्म में मिल जाता है, नाम, रूप खिलीन हो जाता है तब 'ब्रह्म एव इदं सर्वम्'—श्रुतिवाक्य की सार्थकता परिलक्षित होने लगती है।

महादेवी रहस्यवाद

रहस्यवाद के सम्बन्ध में यदि महादेवी की धारणा पर दृष्टि-पाल करें तो उनके अनुसार जब प्रकृति की अनेकरूपता में, परिवर्तनशील विभिन्नता

३६६. अव्यक्ता हि सा माया (भ्रमयान सर्वभूतानि यंत्रा रूढानि मायया - गीता)

तत्त्वान्यत्निरूपणस्य अशक्यत्वात् । सूत्र का शंकर-भाष्य । १।४।३

३६७. यामा, पृ० १३६

३६८. यामा, पृ० १०१

३६९. यामा, पृ० १०३

बुद्धि और हृदय के सन्धि में स्थिति रखती है । ३७३

ही परिवर्तन सम्भव है कि वह अपनी सीमा को अपने असीम तत्व में ला सके । ३७५

उनके काव्य में रहस्यवाद की स्थिति पर भी विचार करना असंगत न होगा ।

विश्व बीणा में अपनी आज मिला लो यह अस्फुट भांकार । ३७६

कह जाता है तो अपनी का सुखा अंगल भी आँसुओं से भर जाता है । ३७७

३७३ : महादेवी का विवेचनात्मक गण , संक० गंगा प्रसादाण्डेय , पृ० १२८

३७४ : " " पृ० १३२

२७५ : : : : पृ० १३२

३७६. यामा , पृ० १

दूसरी ओर तरल ओंस की लहड़ियों गूँथ कर उसने काली रात, नारी और निराशा को सूना निर्मात्य चढ़ाकर ही परमलत्व की भावना को विराट नारी रूप में महादेवी ने चित्रित किया है जिसमें उसके अनुसार प्रकृति में नाना मोहक खंड हैं। जो सभी उस रूप एक ही अंश की विभूतियों से विभूषित है।

रूपसि । तेरा धन केश पाश

सौरभ-भीना गीला, लिपटा मृदु अंजल सा दुकूल

चल अंचल से भार-भार भरते पथ में जुगनु के स्वर्ण फूल

दीपक से देता बार बार तेरा उज्ज्वल चितवन विलास,

उच्छ्वसित पदा पर चंचल है बग पालों का अरविन्द हाट । ३७६

और -

इन सह स्निग्ध लटों से छा दे तन, पुलकित अंकों से भर विलास, ३८०

भुक्त सस्मित शीतल चुम्बन से अंकित कर इसकल मृदुल मात्य ।

में प्रकृति के हर रूप में सजीवता देख लेना ही रहस्यानुभूति नहीं है, क्योंकि रहस्य में प्रकृति की इन खंडशः सजीवता का एक व्यापक परम तत्व की असंगठ सजीवता पर अंकित रहता है जो आत्मा का प्रेम है। सजीव जन्तुओं का समूह शरीर नहीं कहा जायगा पर जब अनेक अंग एक ही सजीवता में सजीव हों तब वह शरीर है। रहस्यवादी के लिए विश्व में ऐसी ही स्थिति में ही रहना है । ३८१

महादेवी की निम्नांकित पंक्तियों में ससीम सत्ता में असीम सत्ता की जलती ज्योति, विरह दीपक से रहस्यमय असीम की सौज और विरह में जलने के प्रयत्न को ही रहस्य समझना कदाचित् उनकी साधनात्मक वैचारिक उपलब्धि की ओर संकेत करता है । ३८२ वह रजत रश्मियों की छाया में धूमिल धन सा बन कर आता है और कवि ने विदग्ध मानस में कलुषा के स्रोत

३७६. यामा, पृ० ४१

३८०. यामा, पृ० १४१

३८१. महादेवी का विवेचनात्मक गद्य, पृ० २१३४

३८२. यामा, पृ० ७६

कहा जाता है । ३८३ इसमें वेदना में भी सात्वता का स्वर दीख पड़ता है ।
असीम सत्ता में कै न मिल पा सकने की स्थिति में भी उसमें असफलता से निराशा
का उदय नहीं होता वह इस आशा में अपने निष्फल स्वप्नों को लिए चिर
प्रतीक्षित है कि कभी उन अधरों से स्पर्श या कल्पना साकार होगी । ३८४
विरह का जलजात जीवन या 'सान्ध्य गगन मेरा जीवन' ३८५ सन्ध्या के नभ से
मूक मिलन की स्थिति प्राप्त करेगा । ३८६

कवियित्री को अपने प्रिय की पहचान है । क्योंकि उसने इस बात
का स्पष्टीकरण भी कर दिया है कि 'जो न प्रिय पहचान पाती । दाँढ़ती
क्यों प्रतिशिरा में प्यास विक्षुब्ध-सी तरल बन ।' ३८७ वह अब यह भी नहीं पूछना
चाहती कि 'मैं क्यों पूछूं यह विरह-निशा कितनी बीती क्या शेषा रही ?' ३८८
क्योंकि वह अपनी साधना में लीन है । मैं पलकों में पाल रही हूँ यह सपना
सुकुमार किसी का' ३८९ कदाचित् इसी और संकेत करता है । अंत में कवियित्री
ने मिलन और तादात्म्य की ओर भी संकेत किया है । जिसमें वह परम सत्ता
से तादात्म्य की प्राप्ति कर ली है । ३९०

दीपशिला की भूमिका में उसने इस बात का स्पष्टीकरण किया
है कि रहस्यगीतों का मूलधार भी आत्मानुभूति अण्डित चेतन है पर वह, साधक
की मिलन विरह की मार्मिक अनुभूतियों में इस प्रकार घुलमिल सका कि उसकी
अलौकिक स्थिति भी लोक सामान्य हो गयी । रहस्यगीतों में आनन्द की
अभिव्यक्ति के सहारे ही हम चित् और सत् तक पहुँचते हैं ।' ३९१ उपर्युक्त
विवेचन में भी कवियित्री ने साधक का रूप उतना नहीं उभार पाया है जितना

३८३ : यामा, पृ० ७४

३८४ : यामा, पृ० १२७

३८५ : यामा, पृ० २०२

३८६ : यामा, पृ० २०३

३८७ : दीपशिला, पृ० ६४

३८८ : दीपशिला, पृ० ११४

३८९ : दीपशिला, पृ० १२६

३९० : यामा, पृ० १०१, ३६, १४२

१३

३९१ : दीपशिला, भूमिका, पृ० ५६

कि आराध्य का। वह अपनी अटूट निष्ठा में परमसत्ता से तादात्म्य के लिए प्रयत्नशील है। हर असफलता उसके लिए अपने प्रयत्न में रुकावट नहीं डालती और अंततः वह आराध्य की परम सत्ता को प्राप्त कर लेती है। प्रकृति की प्रत्येक वस्तुओं में परम सत्ता का आभास, उस परम सत्ता से ^{मिलने} ~~निमित्त~~ के निमित्त विरह की वेदना, अनन्य लगन, तथा तादात्म्य पर सारी साधना की थकान को भूल जाना महादेवी के रहस्यवाद की परम परिणति कही जा सकती है।

रामकुमार

कबीर दर्शन का प्रभाव

डा० रामकुमार वर्मा के जीवन दर्शन पर कबीर की विचारधारा का प्रभाव है इसे स्वयं उन्होंने भी स्वीकार किया है कि 'कबीर के काव्य के प्रभाव में — मैं धीरे धीरे अनजाने ही दार्शनिक हो चला था।' ^{३५७} उनके प्रभाव के कारण ही कदाचित् ये भौतिक भ्रुंगार की रचनाओं से विरत ^{३५८} रहे। या जीवन की उन बातों पर ^{कम} से कम काव्य की विज्ञा में स्पर्श भी नहीं आ पाया जो उन-वस्तु पार्थिव जीवन के क्रीड में अपनी दैनिक गति से घटित होती रहती हैं। ^{३५९}

कबीर के दर्शन में चार बातों की प्रधानता है। सबसे प्रथम ब्रह्म, दूसरा साधना, तीसरा जीवात्मा की शुद्ध रूप की अनुभूति और चौथा स्थान माया का है। डा० वर्मा ने भी कबीर की विचारधारा को क्रमशः इसी रूप में ग्रहण किया है। ज्ञानी पुरुष जो संसार के माया में नहीं पड़ते कबीर के अनुसार जगत को ब्रह्मय देखते हैं/उनके लिए भ्रम है न माया और न ईश्वर ही है। ^{३६०} कदाचित् इसी लिए संसार के अणु-अणु और कण कण में वे अपने व्यक्तित्व का आभास पाते हैं। सर्वत्र उस प्रकृति पुरुष में

३५७. अनुशीलन, पृ० १६५

३५८. अनुशीलन, पृ० १६४

३५९. अनुशीलन, पृ० १४१

३६०. कबीर ग्रन्थावली, पृ० ११६ (संपा० डा० श्यामसुन्दरदास)

अपने व्यक्तित्व को देखना, आत्मीयता की अनुभूति करना^{३६१} साधना की उच्चतम स्थिति की सत्ता कही जा सकती है, जिसमें जीवात्मा के शुद्ध रूप की अनुभूति आवश्यक है। डॉ० वर्मा साधना के दो रूप मानते हैं। भक्ति जिसके अन्तर्गत रहस्यवाद है। और योग जिसके अन्तर्गत एक और ती नाड़ी साधना और षट्चक्र है तो दूसरी और सहज समाधि है जो अनन्त रहस्यवाद के समीप पहुँचती है। जहाँ तक माया का प्रश्न है डॉ० वर्मा ने यह स्वीकार किया है कि उनकी दृष्टि में भी कबीर की माया अद्वैतवाद की माया की भाँति भ्रमात्मक और मिथ्या तो है ही, किन्तु इसके अतिरिक्त वह सक्रिय रूप से जीव को सत्पथ से हटाने वाली भी है। सम्भवतः यह सुफणिमत के शैतान का ही प्रतिरूप है, इस माया की सत्ता समस्त सृष्टि में है। पाँच इंद्रियाँ और पचीस प्रवृत्तियाँ का इसको सहारा है। इन्हीं से वह जीव को संसार के मिथ्या उपभोगों में नष्ट करती है।^{३६२} यही कारण है कि आपने अपने गद्य साहित्य में अंधकार शीर्षक एकांकी में माया द्वारा स्वयं ही इस बात की सृष्टि करा दी कि "अंधकार शीर्षक-एकांकी-में-माया में ही मेरा निर्माण कार्य होगा। अंधकार का रहना आवश्यक है। अंधकार तो जैसे प्रकृति का विश्राम होगा।"^{३६३} माया से सृजित होने के कारण जगत चंचल है, गतिशील है। उसमें स्थिरता नहीं है वह नश्वर है। माया ने ही उसका निर्माण किया है, इसलिए वह प्रेमीत्मक है। धन वैभाव, आशुम्बर, विलास, सुख, दुःख ये सब जगत के रूप हैं। मयूर पंख का ज्याँ की त्याँ धर दीन्हीं चदरिया^{३६४} और मन मस्त हुआ तो क्या बोलें शीर्षक के एकांकियों में लेखक के जीवन दर्शन पर कबीर के जीवन दर्शन का प्रभाव अपने स्पष्ट रूप में दीख पड़ता है।

३६१. वीणा, पृष्ठ १६३४, २४२ लेख 'रूपराशि और मधुकण', ले० महाराजकुमार श्री रघुवीर सिंह जी

३६२. अनुशीलन, पृ० ७६

३६३. चारुमित्रा, पृ० २१२

३६४. अनुशीलन, पृ० ८९

डॉ० वर्मा जी पर कबीर के अतिरिक्त गीता और तुलसी दर्शन का भी प्रभाव दीख पड़ता है। यद्यपि 'भ्रमयान सर्वभूतानि यंत्रारूढानि मामया कबीर' और बंधे कीट मरकट की नाई, सबहिं मचावहिं राम गौसाई' में माया द्वारा केन्द्राभिसारी भ्रमात्मक स्थिति का वर्णन है। पर साथ ही जब अपनी साधनात्मक अवस्था के कारण जीव सत्य की स्थिति देख लेता है तो उस पर माया का प्रभाव नहीं पड़ता। यही एकलव्य का मूल जीवन दर्शन है।

सत्य देखा जिसने है कैसे वह भ्रांति में,

हो सकेगा मूल कर यंत्रारूढ़ मामया !

इसलिए मैं ले रहा हूँ तुमसे भी विदा

जाऊँगा वहाँ कि जहाँ सिद्धि पड़ी सोती है।

उसको जगाऊँगा, कहुँगा मेरे योग में,

केवल दिवस ही है, रात नहीं होती है। ३६५

यह साधना की वह अवस्था है जब साधक रात्रि रूपी माया के बन्धनों को काट कर केवल दिवस यानी सत्य के प्रकाश से साक्षात्कार करता है। इस स्थिति के पूर्व सम्पूर्ण जगत् माया रूपी अन्धकार के भीतर सोता रहता है। ३६६ तुलसी ने भी इस स्थिति को 'मैं जगत् मोर तो तैं माया। जेहि बस कीन्हें जीव निकाया + ३६७ के रूप में प्रकट किया है। डॉ० वर्मा ने रहस्यात्मक भाषा में 'क्षिपा उर में कोई अनजान' ३६८ में पहचान की बैष्ठा— विभिन्न वाद और मत मतान्तरों में से भी सत्य की ओर संकेत करता है।

'कोई कह सत्य भूठ कह कोऊ, जुगल प्रबल कोउ मानै।

तुलसीदास परिहरइ तीन भ्रम सो आपुन पहिचानै ।।'

३६५: एकलव्य, पृ० १४१

३६६: चित्ररेखा, पृ० १०

३६७: विनयपत्रिका, पद १३४

३६८: चित्ररेखा, पृ० ४

में भी दीख पड़ती है ।

अपने एकांकी नाटक ^{करलप्या}अंधकार में रामकुमार वर्मा ने माया के सम्बन्ध में यह विचार-किया है कि - 'माया, मेरी प्रेरणाओं को तुम अच्छा आकार दे सकती हो ! तुम्हें मेरा वरदान है कि तुम्हारे चित्र मिथ्या होते हुए भी सत्य के समान प्रतीत होंगे ।' ^{३६६} यही तुलसी के मानस में 'माया इस न आपु कहे जानि कहिय सो जीव । बंध मोक्षप्रद सबै पर माया प्रेरक सीब' के रूप में व्यक्त है । ^{३७०} अतः स्पष्ट है जीव माया धीश नहीं ईश्वर माया-धीश है । ईश मोक्ष दाता है । सबसे परे है, सबकी मयादा है । पर जीव में यह सामर्थ्य नहीं है । माया से प्रेरित अविनाशी जीव जगत के मिथ्या चित्रों को भी सत्य समझ काल, क्रम, स्वभाव और गुणों के चक्कर में पड़कर चौरासी लक्ष योनियों में निरन्तर भ्रमता है । ^{३७१}

बौद्ध दर्शन

रामकुमार जी पर केवल एक दर्शन का प्रभाव हो ऐसी बात नहीं क्योंकि उसने उस सारे बन्धनों को तोड़ दिये हैं जिनसे जीवन संकीर्ण बनता है । ^{३७२} उन्होंने अपनी वैचारिक प्रौढ़ता के निमित्त विभिन्न वाद और जीवन दर्शन के सार तत्त्व ग्रहण कर लिये हैं ।

हा० वर्मा का विश्वास ^{३७३} और मत कहीं ^{३७३} शीर्षक कविताओं पर बौद्ध दर्शन के दुःखवाद की छाया दीख पड़ती है क्योंकि उन्होंने 'नश्वरता का नृत्य ही संसार का उत्सव माना है । इस उत्सव में स्थिरता असंभव है । इस स

^{३६६} : चातुर्मित्रा, पृ० १६१

^{३७०} : रामचरित मानस (अरण्यकाण्ड), पृ० ३५

^{३७१} : ,, ,, (इक्ष्वाकुकाण्ड) , पृ० ४३, ५

^{३७२} : आकाश गंगा, पृ० ८१

^{३७३} : आकाश गंगा, पृ० १४

^{३७३} : ,, ,, ५८

संसार में सुख नहीं है वह दुखों की एक विस्मृति मात्र है । ३७५

इस संसार का "समस्त विषय दुःख है, दुःख का घर है और दुःख का साधन है इस प्रकार जानकर उसके निरोधका उपाय" ३७६ आवश्यक है । "आँसुओं में डलते" ३७८ संसार से ज्ञाता पाने पर ही सुख की उपलब्धि हो सकेगी, जीवन में काई विकलता और विवशता ३७९ से मुक्ति मिल सकेगी । यही "निर्वाण" ३८० की कल्पना की अवस्था है । पर डॉ० वर्मा की दृष्टि में बौद्ध दर्शन दुःखवादी नहीं क्योंकि संसार का दुःख भी सुख का सहायक है । ३८१

रहस्यवाद

डा० रामकुमार वर्मा के शब्दों में यदि कहा जाय तो —
रहस्यवाद जीवात्मा की उस अतिरिक्त प्रकृति का प्रकरण है, और यह संबंध यहाँ तक बढ़ जाता है कि दोनों में कुछ भी अंतर नहीं रह जाता । जीवात्मा की सारी शक्तियाँ इसी शक्ति के अनन्त वैभव से ओत-प्रोत हो जाती हैं । जीवन में केवल उसी दिव्य शक्ति का अनन्त तेज अतिरिक्त हो जाता है और जीवात्मा अपने अस्तित्व को एक प्रकार से भूल सी जाती है । एक भावना हृदय में प्रभुत्व प्राप्त कर लेती है और वह भावना सदैव जीवन के आ-प्रत्यंगों से प्रकाशित होती रहती है । यही दिव्य संयोग है । आत्मा उस दिव्य शक्ति से इस प्रकार मिल जाती है कि आत्मा परमात्मा के गुणों का प्रदर्शन होने लगता है, परमात्मा में आत्मा के गुणों का प्रदर्शन । ३८२

इस संयोग में एक प्रकार का उन्माद होता है, नष्टार होता है ।

३७५ : आकाश गंगा, पृ० ५७

३७६ : सर्वदर्शन संग्रह, पृ० ४०

३७७ : आकाशगंगा, पृ० २२

३७८ : " " पृ० ६

३७९ : " " पृ० १३

३८० : आकाश गंगा, पृ० २५

३८१ : आकाश गंगा, पृ० ५७

३८२ : हिन्दी के दो प्रमुख वाद

रहस्यवाद और छायावाद; संपा० प्रेम-
नारायण टण्डन, पृ० २७.

क्योंकि वह नाना बन्धनों में लिपटा असमर्थता में अपने गन्तव्य तक नहीं पहुँच पाता । पर वह अपने प्रयत्न में सतत् तत्पर है । और यही साधनात्मक रहस्यवाद की स्थिति का द्योतक है । कदाचित् इस साधनात्मक रहस्यवाद के कारण ही कवि को प्रिय के अनन्त 'रूपराशि' की भालक मिलने लगती है और वह साहस के साथ इस बात को स्वीकार करता है कि 'याँवन के अवलम्बन से ही वह नश्वरता से भी लड़ता है ।' ३८८ रहस्यवाद की विशेषताओं में अबाध रूप से प्रेम की भावना प्रवाहित होने के कारण वह साधना के अनन्तर भी 'देव में अब भी हूँ अज्ञात' ३८९ की स्थिति प्राप्त करता है और क्रमशः 'यह तुम्हारा हास आया' ३९० और ओसों का हँसता बाल-रूप यह किसका है हविमय विलास, विहंगों के कंठों में समोद यह कौन भर रहा है मिठास । ३९१ इन्हीं में क्रमशः उसके सृष्टि के प्रति विस्मय का भाव देखने को मिलता है । इसी प्रकार रहस्यवादी अवस्था का मानसिक अशान्ति की आकुलता का आभास 'मैं खोज रहा हूँ कोकिल स्वर' ३९२ और मेरे जीवन में एक बार तुम देखो तो अपना स्वरूप' ३९३ में देखा जा सकता है । अंत में कवि ने यह भी संकेत किया है कि उसने प्रेम के प्रकाश की प्राप्ति कर ली । कदाचित् इसी भावना से प्रेरित होकर उसने —

मैं ससीम, असीम सुख से लींचकर संसार सारा ।

साँस की विरुदावली से गा रहा हूँ यश तुम्हारा ।' ३९४

'मैं तुमको पाकर गया भूल' ३९५ में उस असीम सत्ता से एकाकार होने का भी संकेत किया है और यही उनकी पीड़ा का अन्त हो जाता है ।

३८८ : आधुनिक कवि , डा० रामकुमार वर्मा, पृ० ६४

३८९ : चित्ररेखा, पृ० ९०१

३९० : चित्ररेखा, पृ० ३

३९१ : चित्ररेखा, पृ० १०

३९२ : चित्ररेखा, पृ० ३१

३९३ : चन्द्रकिरण, पृ० ४८

३९४ : आधुनिक कवि, डा० राम-

कुमार वर्मा, पृ० १३

३९५ : चन्द्रकिरण, पृ० ३७

हा० वर्मा के रहस्यवाद पर कबीर के रहस्यवाद का प्रभाव है जिसे उन्होंने स्वयं स्वीकार किया है। कवि के विरह में भी कभी उसके अस्तित्व का पूर्ण विनाश नहीं होने पाता। मिलन की भावना से ही उसमें एक नवीन जागृति देखने को मिलती है। इसमें आत्मा के विरह में विवेक या ज्ञान का आग्रह नहीं दीख पड़ता, ^{३६६} जितना कि आत्मा में आध्यात्मिक दृष्टि से अनुभूति की जामता हो उसमें अपने आराध्य से मिलने की भावना का स्मरण रहे साथ ही आत्मा और आराध्य में प्रेम निश्कल रूप से प्रगतिशील रहे। ^{३६७} रहस्यवाद की कविता इन तीनों तत्वों को लेकर एक आनन्दानुभूति को जन्म लेती है यह आत्मा की सबसे पवित्र अभिव्यक्ति है। कवि के शब्दों में मेरी कविता के दृष्टिकोण में यही रहस्यवाद रहा है और इसी में मेरी भावनाओं का विकास हुआ है। ^{३६८} जहाँ कभी निराशा का खर भी आया है उस पर भौतिकवाद की निराशा की छाया न होकर रहस्यवाद की ही निराशा का प्रभाव है। ^{३६९}

३६६: साहित्य चिन्तन, पृ० १६४

३६७: साहित्य चिन्तन, पृ० १६७

३६८: साहित्य चिन्तन, पृ० १६७

३६९: साहित्य चिन्तन, पृ० १६६

खण्ड २

अध्याय ११ - व्यक्ति-

(व्यक्ति के प्रति नवीन धारणा, पाश्चात्य दृष्टि, भारतीय दृष्टि, नव-मानवतावादी दृष्टि , बाह्य प्रभाव, व्यक्तिवादी जीवन दृष्टि की स्थापना एवं सीमाएं, व्यक्ति : समाज की सापेक्षता में महत्व, विषय के रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता, व्यक्ति:कर्तव्य और दायित्व, व्यक्ति:जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का क्रम, व्यक्ति : सुक्त प्रेम , दार्शनिक भूमिका में स्वतंत्र की भावना और व्यक्ति, दार्शनिक भूमिका में मोक्ष और व्यक्ति ।)

व्यक्ति

व्यक्ति के प्रति नवीन धारणा

आलोच्यकाल के छायावादी कवियों में व्यक्तिवादी पीठिका का निर्माण हो सका वह अपने आप में पर्याप्त महत्त्व रखता है क्योंकि इसके पूर्व व्यक्ति के स्वतंत्र व्यक्तित्व की महत्ता नहीं स्थापित हुई थी। व्यक्ति के मूल्य-गत प्रतिष्ठा की दृष्टि से छायावाद हिन्दी साहित्य के इतिहास में संधिकाल के प्रथम चरण का चोतक कहा जा सकता है। इसके पूर्व व्यक्तिवाद की स्थापना ऐसे रूप में नहीं हो पाई थी। भक्ति काल में व्यक्ति का जो व्यक्तित्व है वह ईश्वर के प्रति पूर्ण रूपेण समर्पित भक्तिकाल का व्यक्तित्व है। शुद्ध सामाजिक लौकिक प्राणी का व्यक्तित्व नहीं। रीतिकाल में भी व्यक्तिवाद 'मुक्ति' नहीं पा सकता। इतना ही नहीं, भारतेन्दु और द्विवेदी युग में कवि जिस व्यक्तिवाद की प्रतिष्ठा कर सका वह धर्मभीरु ईश्वर विश्वासी रूप है। जिसमें इस लोक में चिंता के साथ परलोक की भी चिंता प्रधान थी। कालान्तर में परलौक चिंता गौण हो गई और भौतिक लोक की ओर झुकाव अधिक दीप्त पड़ता है। पर इससे यह नहीं कहा जा सकता कि उनमें परलौक के प्रति अविश्वास दीप्त पड़ता है। यही कारण है कि साकेत में मैथिलीशरण गुप्त राम का मानवीकरण करके भी उनके ईश्वरत्व पर अविश्वास प्रकट न कर सकने के कारण ही — राम तुम मानव नहीं ईश्वर नहीं हो क्या ? और संदेश नहीं मैं यहाँ स्वर्ग का लाया, इस भूतल को ही स्वर्ग बनाने आया ।" कह कर उसकी लौकिक, अलौकिक दोनों ही अवस्थायों को स्वीकार करते हैं।

छायावादी काल के पूर्व में लोक जीवन में समाज का महत्त्व स्थापित था। इसके प्रभाव में विदेशी विचारधाराओं का भी प्रवेश था क्योंकि इससे छायावाद की पुष्ट भूमि बन रही थी। इस दृष्टि से 'फ्रांक्स की राज्य क्रान्ति' का महत्त्वपूर्ण हाथ रहा है। जिसके कारण स्वतंत्रता,

समता और विश्वबन्धुत्व मानवीय मूल्यों के रूप में एक साथ प्रतिष्ठित हो सका । व्यक्ति की दृष्टि में एक साथ कर्तव्य प्रधान हुआ । उसमें लोक परलोक के प्रति लालच भरी दृष्टि न थी । कर्तव्य की यह भावना कुछ युगीन परिस्थितियों की देन थी, कुछ गीता की और उस पर कुछ विदेशी विचारधारा का प्रभाव कहा जा सकता है ।

साहित्यगत परम्परा की लम्बी कड़ी के बाद हायावादी हैं कवियों में निवृत्तिमूलक मुद्रा शेष रही । निवृत्ति लुप्त हो गई । वैयक्तिक प्रवृत्ति को बल पूर्वक स्वीकार न करके उसे बलात् रहस्यात्मकता प्रदान की जा रही थी । अध्यात्म का भी रहस्य के रूप में आभास दिया गया । दूसरे शब्दों में अपनी पूर्व धारणाओं की सीमा, तत्कालीन आध्यात्मिक पुनर्जागरण के कारण और राष्ट्रीय चेतना में उत्सर्गवृत्ति के कारण वैयक्तिक दमित इच्छाओं की मुक्त अभिव्यक्ति न हो सकी और न वे अपने स्वाभाविक रूप में साहित्य में ही प्रसृत हो सके । वैयक्तिक प्रेम की अभिव्यक्ति प्रतीकों के माध्यम से काव्य में अवतरित हुई जिसमें लाक्षणिकता ने भी सहायता की । पर वैयक्तिक प्रेम की अभिव्यक्ति काव्य में अधिक उन्मुक्त रूप से नहीं हो सकी ।

उत्तर हायावादी कवियों में इस बात की आवश्यकता महसूस होती दीख पड़ी है समाज प्रेममय जीवन के विरुद्ध है और काव्य में सामान्य प्रेममय जीवन की अभिव्यक्ति नहीं हो सकती क्योंकि यह सामाजिक सहिष्णुता और मर्यादा के विरुद्ध समझा जाता था । फिर भी वैयक्तिक जीवन को काव्य का विषय बनाया गया और बच्चन ने भी स्पष्ट शब्दों में कहा " मैं छिपाना जानता तो जग मुझे साधु समझता । "

अतः हायावाद के प्रारम्भ से ही हायावादी कवियों में व्यक्ति में तेजस्विता आने लगी थी और वैयक्तिक प्रेम की अभिव्यक्ति समाज के बंधनों को तोड़ कर उन्मुक्त वातावरण में स्वच्छन्द रूप से अपनी अभिव्यक्ति के लिए व्याकुल हो रही थी ।

साक्षात् दृष्टि

हायावादी कवियों की वैचारिक पृष्ठभूमि की ओर देखें तो यूरप

में सर्वप्रथम फ्रान्स की राज्य क्रान्ति के द्वारा मानव अधिकारों की घोषणा हुई जिसमें राज्य में जनता के प्राकृतिक अधिकारों का विशेष ध्यान रखा गया। साथ ही समाज और राजनीति सम्बन्धी अधिकार भी व्यक्ति की उसकी महत्ता को स्वीकृत करते हुए मिले। जिसमें सम्पत्ति सम्बन्धी अधिकारों की समानता भी पर्याप्त महत्त्व रखती है। व्यक्ति की महत्ता देखते हुए किसी भी व्यक्ति को पीड़ा देना और राजाज्ञा से भी किसी को बन्दी करना अवैध घोषित कर दिया गया। यह जातिवाद की महत्ता की स्थापना का कदाचित् पाश्चात्य देशों में पहला कदम था जिसमें राज्य व्यवस्था, समाज व्यवस्था और आर्थिक योजना भी व्यक्ति की आवश्यकता, सहूलियत और उसके व्यक्तित्व की सीमा रेखाओं को देखते हुए की गई। जिसे फ्रान्स की राज्यक्रान्ति में बने नवीन विधान में आधारभूत अधिकारों की घोषणा के रूप में देखा जा सकता है कि — स्वतंत्रता मानव का जन्मसिद्ध अधिकार है। इसलिए मानव समाज के प्रत्येक प्राणी को समान रूप से स्वतंत्रता मिलनी चाहिए। मनुष्य अपनी इच्छानुसार कार्य करने का पूर्ण स्वतंत्र है क्योंकि वह अपने इच्छानुसार कार्य करता हुआ भी दूसरों के हित का विरोध नहीं करता। राजा किसी दैवी शक्ति का प्रतीक न होकर प्रजा का सेवक है और स्वामित्व शक्ति जन-सत्ता के हाथ, में है। राजा के अपने अधिकारों के दुरुपयोग पर उसे जनता बदलने में समर्थ है। प्रकृति की ओर से सभी मनुष्य समान उत्पन्न होते हैं इसलिए व्यक्तित्व के विकास की दृष्टि से भी समान रूप से ही सभी सुविधा के अधिकारी हैं। सभी मनुष्य या अधिकांश जनता जिस बीज को सामान्य हित की दृष्टि से उपयोगी समझे वही उसके लिए कानून हो। कानून के निर्माण में भी जनता के प्रतिनिधियों का हाथ हो जिससे जन सामान्य की भलाई के निमित्त कानून बन सके। वैधानिक दृष्टिकोण से जब तक अपराध स्पष्ट न हो जाय तब तक व्यक्ति को दंडित नहीं किया जाय और न उसे करने की पूर्ण स्वतंत्रता हो चाहे वे विचार मौखिक हों या सुदृढ़ रूप में। जनता को यह भी अधिकार मिला कि वे शासन व्यवस्था सम्बन्धी हर तरह की जानकारी प्राप्त कर सकते हैं तथा आर्थिक दृष्टिकोण से जनता राजकीय आय-व्यय का निरीक्षण करते हुए उसके बजट

पर अपना मन्तव्य प्रकट करते हुए शासन को सुझाव दे सकती है ।

फ्रान्स की इस राज्यक्रान्ति से उत्पन्न व्यक्ति की महत्ता का प्रभाव छायावादी कवियों पर भी दीप्त पड़ता है ।

भारतीय दृष्टि

भारतीय काव्य में व्यक्तिवादी अभिव्यक्ति की परम्परा नहीं थी । यही कारण है कि हिन्दी साहित्य के इतिहास में वैयक्तिक प्रेम या सुख-दुःख की अभिव्यक्ति नहीं दीख पड़ती । भारतीय दार्शनिक दृष्टिकोण से भी व्यक्ति के स्वतंत्र सत्ता का उल्लेख नहीं मिलता । यहाँ व्यक्ति की सत्ता ब्रह्म के एक अंश रूप में ही देखी गई चाहे वह सत्ता या असत्ता माया के रूप में हो, या अंशी ब्रह्म रूप में । सभी भारतीय दार्शनिक मतवादों ने व्यक्ति की अन्तिम परिणति भगवान् की लीलाओं का गुण-गान करते हुए उसकी परम सत्ता में अपने व्यक्तित्व को विलीन करना ही बताया । यही कारण है कि रीतिकाल तक व्यक्तिवाद की सार्थकता को व्यक्त करने वाली साहित्य में ऐसी कोई चेतना नहीं मिलती । पर भारतेन्दु युग में व्यक्तिवादी चेतना नहीं बरन् सामाजिक चेतना का उदय हुआ और यही सामाजिक चेतना अपने विकासात्मक क्रम में द्विवेदी युग में भी देखी जा सकती है ।

सामाजिक चेतना की अपेक्षा वैयक्तिक चेतना अधिक सूक्ष्म कही जा सकती है । यही कारण है कि किसी भी मूल्य के विकास में सर्वप्रथम स्थूल से सूक्ष्म की प्रक्रिया होती है । हिन्दी साहित्य के इतिहास में भारतेन्दु और द्विवेदी युग में सामाजिक मूल्य की खोज हुई । जिसमें नारी की स्थिति विधवा, अमिक, राष्ट्रप्रेम, स्वाधीनता, सामाजिक अधिकार सम्बन्धी विषयों पर फार्मिस्त रूप से प्रकाश डाला गया और उनकी जीवनगत स्थिति के सम्बन्ध में उनके जीवन स्तर पर असन्तोष प्रकट किया गया । उपर्युक्त दोनों युग की पीठिका के अन्तर छायावाद युग में व्यक्तिवादी चेतना का उद्भव संभव हुआ । छायावाद युग में व्यक्ति चेतना के बीज अंकुरित होने लगे जिसमें पूर्वोक्त चारों युगों के बाह्यावरण को तोड़ कवि अपने वैयक्तिक

प्रेम, सुख, दुःख समाज और जीवन की अभिव्यक्ति को उन्मुक्त रूप से अभिव्यक्त कर सका। व्यक्तिक कुंठाओं को तोड़ वह यह स्वच्छन्द निभीक रूप में प्रसाद भी यह कहने में समर्थ हो सके कि —

जो धनीभूत पीड़ा थी
मस्तक में स्मृति सी छापी
दुर्दिन में आँसू बन कर
वह आज बरसने आयी । १

साथ ही वैयक्तिक स्तर पर अपनी सारी सजीवता भरी अनुभूतियों के साथ आँसू की सृष्टि हो सकी।

निराला के वैयक्तिक जीवन के चिरकालिक क्रन्दन को भी बाणियों में मिली और दुःख ही जीवन की कथा रही, क्या कहूँ आज जो नहीं कही । २ के साथ उसे यह भी स्वीकारना पड़ा कि —

हो गया व्यर्थ जीवन
मैं रण में गया हार !
सोचा न कभी
अपने भविष्य की रचना पर चल रहे सभी । ४

पंत के व्यक्तिगत चेतना ने यह स्वीकार किया कि उनके जीवन में मात्र सुख ही सुख या मात्र दुःख ही दुःख न हो। उनकी यह कामना है सुख - दुःख की ओल मिचौनी में जीवन के नेत्रों का स्फुटन हो क्योंकि —

१: आँसू, पृ० २४

२: अपरा, पृ० ७१

३: अपरा, पृ० १५५

४: अपरा, पृ० ६३

अविरल दुःख है उत्पीड़न,
अविरल सुख भी उत्पीड़न ।
सुख-दुःख की निशा-दिवा में
साँता-जगता जग जीवन । ५

महादेवी ने यह स्वीकार किया कि मेरे गीत मेरा आत्मनिवेदन मात्र है^६ - यह आत्मनिवेदन भी भौतिक जीवन से अलग नहीं हो सकता । चाहे वह ' मैं नीर भरी दुःख की बदली परिचय इतना इतिहास यही उमड़ी कल थी मिट आज बली हो या ' कौन तुम मेरे हृदय में ?^७ सब में पं० रामचन्द्र शुक्ल के शब्दों में ' उनकी शब्दकला, वासनात्मक प्रतीक^{प्रतीक}, वेदना विवृत्ति के असाद, विषाद और निराश्रय की भक्त^{भक्त} मिलती है । रामकुमार जी भी इस मत से सहमत हैं कि ' जीवन की स्वाभाविक प्रेरणाएं जब अन्तर्मुखी हो जाती हैं तो उनके स्मन्दन में विश्व-संगीत सुनाई देने लगता है ।^८

इस प्रकार प्रसाद, निराला, पंत , महादेवी और रामकुमार वर्मा ने छायावादी काल में व्यक्तिवाद की महत्ता को स्वीकार किया । पर इन कवियों में व्यक्तिवाद से सम्बन्धित इस कथन की ही पुष्टि हो पाती है कि साहित्य के इतिहास में पहली बार व्यक्ति की व्यक्तिगत वेदना को स्वीकार किया गया और वह आदिकाल से रीतिकाल तक तथा भारतेन्दु और दिवेदी काल के अन्तर व्यक्ति^{की} उठ, कुंठारों को तोड़ सकने में समर्थ हुआ जो कि उस पर धर्म और समाज द्वारा एक बाह्य आचरण के रूप में थी । इस तरह

५: आधुनिक कवि (पंत) , पृ० ५०

६: यामा, भूमिका, पृ० ६

७: यामा, पृ० १३५

८: हिन्दी साहित्य का इतिहास (रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ६१६

९. आकाश गंगा - पृ० १

कायावादी कवियों में व्यक्ति के प्रति एक नवीन धारणा मिलती है जो इसके पूर्व के कवियों में नहीं देखने को मिलती ।

नव मानवतावादी दृष्टि

प्रसाद, निराला, महादेवी और रामकुमार वर्मा समाज के गहिरा रूप में सुधार करना चाहते हैं । इसके लिए वे प्रयत्नशील भी हैं । यह प्रयत्न प्रसाद के काव्य साहित्य में तो नहीं पर उनके तिली , कंकाल के भारत संघ निर्माण में , निराला के ^{काव्य के अतिरिक्त} चतुरी चमार, विलेसुर यकरिहा और कुल्लीभाट में महादेवी के गद्य साहित्य में गांवों में शिक्षा के प्रयत्न ^{११} तथा रामकुमार वर्मा के सामाजिक नाटकों में प्रत्यक्ष रूप से देखने को मिलता है । उपर्युक्त सभी की दृष्टि मात्र सुधार तक ही सीमित है क्योंकि उनका विश्वास है कि व्यक्ति में सत-ऋत् प्रवृत्तियाँ सदैव रहती हैं । जब व्यक्तियों में ऋत् प्रवृत्तियों का रूप सदैव रहता है । जब व्यक्तियों में ऋत् प्रवृत्तियों का प्रभाव रहता है तब समाज पतन की ओर अग्रसर होता है । पत की धारणा उपर्युक्त कवियों से कुछ भिन्न दीख पड़ती है । यह सुधार की ओर दृष्टिपात नहीं करता । कदाचित् इसका कारण कवि का सामंत युग की संस्कृति पर विश्वास का न होना ही है । यही कारण है कि —

‘ घुत भारो जगत के जीर्ण पत्र ।

में स्त्रस्त-ध्वस्त ! है शुष्क शीर्ष !

हिम-ताप पीत मधुवात-भीत,

तुम भीतराग, जब पुराचीन ।^{१२}

की कामना करता हुआ व्यक्ति में नव मानवतावादी दृष्टि की स्थापना करता ~~सुधा-व्यक्ति-में~~ चाहता है । कदाचित् पत की नवमानवतावादी दृष्टि

१०. कंकाल, पृ० २३५

११. स्मृति की रेतारं , पृ० ७०

१२. आधुनिक कवि (पत), पृ० ६२

अरविन्द के अतिरिक्त अतिमानव (Super human) का ही परिवर्तित रूप है जो आगामी युग में व्यक्ति के विकसित रूप में अवतरित होगा या यह नव मानवतावादी दृष्टि विवेकानन्द, रामतीर्थ, अरविन्द और गान्धी के प्रभाव का सम्मिलित रूप है जिस पर मार्क्स का प्रभाव भी मिश्रित रूप से दीख पड़ता है क्योंकि पंत ने इसे स्वयं स्वीकार किया है, जब नव मानवतावाद की दृष्टि से मैं विश्व जीवन के वाह्य पक्ष की समस्याओं पर विचार करता हूँ तो मार्क्सवाद की उपयोगिता मुझे स्वयं सिद्ध प्रतीत होती है।^{१३}

पंत के मानव में रूपान्तर की इस भावना का उदय 'ज्योत्स्ना' काल से ही दीख पड़ता है जिसमें कवि के मानस पर अनेक नवीन शक्तियों का उदय हुआ। जिसे मन-स्वर्ग के अधिवासी जन जीवन के शुभ अभिलाषी के विकसित, वर्धित, नामहीन, नवीन, नवयुग अधिनायक, आदि विशेषणों में देख सकते हैं। कदाचित नव व्यक्ति में नव मानवतावादी धारणा के स्पष्टीकरण के निमित्त ही 'स्वप्न और कल्पना'^{१४} द्वारा यह जिज्ञासा उठाई गई कि इस मानवीय भावनाओं के वस्त्र पहनाकर एवं मानवीय रूप रंग आकार ग्रहण कराकर हमें अपने उन्मुक्त निःसीम से किस दिव्य प्रयोजन के लिए अवतीर्ण करवाया और इसी दृश्य में कदाचित व्याख्या के निमित्त ही पंत ने यह भी स्पष्ट कर दिया कि पूर्व की प्राचीन सभ्यता अपने एकांगी तत्वालोचन के दुष्परिणाम स्वरूप काल्पनिक मुक्ति के फेरे में पड़कर जिन समाज की ऐहिक उन्नति के लिए बाधक हुई उसी प्रकार पश्चिमी सभ्यता एकांगी जड़वाद के दुष्परिणाम स्वरूप विनाश दल दल में डूब गयी।^{१५} पाश्चात्य जड़वाद की मांसल प्रतिमा में पूर्व के अध्यात्म प्रकाश की आत्मा भर एवं अध्यात्मवाद के अस्थि-पंजर में जड़ विज्ञान के रूप रंग भर कर हमने नवयुगकी सापेक्षातः परिपूर्ण मूर्तिका निर्माण किया है उसी पूर्ण मूर्ति के

१३: विवेकानन्द, पृ० १५

१४: ज्योत्स्ना, पृ० ४६

१५: .. पृ० ६६

विविध अंग स्वरूप पिछले युगों के अनेक वाद विवाद यथोचित रूप ग्रहण कर सके हैं । १६

नव मानवतावादी व्यक्ति का स्वरूप कालान्तर में पंत की उत्तरा, रजतशिखर, शिल्पी, सौवर्ण, अतिमा, वाणी और लोकायतन में दीख पड़ती है । क्योंकि उत्तरा के पूर्व की रचनाओं में चाहे पल्लव, युगान्त, युगवाणी हो या ग्राम्या उसमें पंत की व्यक्तिके मानवतावादी मूल्यों की खोज मात्र मिलती है । उन्होंने बिदंबरा की भूमिका में स्पष्टरूप से स्वीकार किया है । भौतिक और आध्यात्मिक दोनों दर्शनों के मिश्रित मार्ग से उन्होंने व्यक्ति में नव मानवतावादी दृष्टि के द्वारा व्यापक सक्रिय सामंजस्य के धरातल पर नवीन लोक जीवन के रूप में, भरे पुरे मनुष्यत्व अथवा मानवता का निर्माण करने का प्रयत्न किया क्योंकि (यह) युग की सर्वोपरि आवश्यकता थी । १७ पर इस सर्वोपरि आवश्यकता का प्रादुर्भाव पंत ने सुधारते नकरके ध्वंसशेष, १८ के द्वारा अणुयुद्ध के अन्तर नवीन मानवता के निर्माण के रूप में किया । कदाचित् पंत की धारणा थी कि सुधार में रुढ़ियों की छाया रह ही जाती है । पर नव मानवता की सृष्टि में व्यक्ति में रुढ़ियों के लिए कोई स्थान नहीं बचेगा जिससे व्यक्ति में नव मानवतावादी विचारधारा का पूर्ण रूप से प्रादुर्भाव हो सकेगा । यह व्यक्ति में उद्भूत मानवता का उच्चतम रूप होगा । कवि को मानव चेतना पर विश्वास है । यही कारण है कि उसकी धारणा "समस्त ज्ञान विज्ञान, अर्थ तंत्र आदि का संचय एवं नव मानवता के लिए धरा-स्वर्ग की शुभ रचना करने ही में सार्थकता प्राप्त कर सकता है ।" १९ जिसमें आज के भू-व्यापी संघर्ष, विरोध, अनास्था निराशा, विनाश तथा संहार २० में लीन हो जायेंगे क्योंकि आनन्द के सुधारवाद, रामकृष्ण परमहंस और विवेकानन्द के दार्शनिक जागरण, और विन्द के पूर्ण मानव और रवीन्द्र के विश्वव्यापी सांस्कृतिक समन्वय का युग आ गया है । यही कारण कवि को "मानव समाज का भविष्य उज्ज्वल और प्रकाशमय जान पड़ता है ।" २१ और वह आस्थावादी रूप से विश्व निर्माण में निरत २२ रहने की कामना करता है । जैसे —

देविह आले पृष्ठ पर

‘होमजिजनों की : जगत स्वर्ग -

जीवन का घर नव-मानव को दो प्रभु -

अब मानवता का घर^{२३} कवि को यह निश्चित विश्वास है कि कि “ धरा को छोड़ कहीं भी स्वर्ग संभव नहीं । ” ^{२४} अतः भू स्तर पर व्यक्ति में नव मानवताका विकास हो । व्यक्ति विकास की ^{यह} रेखा कफ व्यक्ति की चेतना पर ही निर्भर है । जिसमें दैन्य तन, मन के गह्रित जीवन का सदा के लिए अन्त होगा और ज्योतिवाह के रूप में नवगत पीढ़ी भू- स्तर पर ह्रस्ट, पुष्ट स्मित, शक्ति, संस्कृत पारिवारिक इकाई का रूप नियोजित कर सकेगा । ^{२५} साथ ही शताब्दियों से चली आ रही पूर्वार्गर्हों से पीड़ित इस खौखली नैतिकता का सदा के लिए अन्त हो जायेगा ।

बाह्य प्रभाव

सामान्यतः छायावाद के व्यक्तिवादी होने और अपनी प्रवृत्ति गत समानता के कारण उसका सम्बन्ध रोमाण्टिक (स्वच्छन्दतावाद) से जोड़ा जाता है । पर रोमाण्टिसिज्म १६ शती के अंग्रेजी काव्य की प्रवृत्ति और १७८६ ई०

पिछले पृष्ठ का शेष -

१६ : ज योत्स्ना, पृ० ७०

१७ : चिदंबर, पृ० १६

१८ : चिदंबर (श्वंसशेष) पृ० १६

१९ : चिदंबर, पृ० ३२

२० : चिदंबर, पृ० ३३

२१ : आधुनिक कवि पंत, पृ० ४१

२२ : .. पृ० ४१

२३ : ग्राम्या, पृ०

२३ : ग्राम्या, पृ० ४१

२४ : वाणी, पृ० १०३

२५ : वाणी, पृ० १०३

की और फ्रान्स की राज्यक्रान्ति का परिणाम है। वहाँ प्राचीनधर्म परम्परागत सामाजिक संस्कार आदि समाप्त कर रोमाण्टिसिज्म का जन्म हुआ। उसे साहित्य की सीमा, नियम आदर्श उद्देश्य आदि से निकलकर व्यापक बनाया गया। साहित्य जीवन की तरह ही गतिशील है तथा युग एवं परिवेश के अनुकूल परिवर्तनशील। इसका अनुकरण होते ही साहित्यकारों ने परम्परा के प्रति विद्रोह किया तथा अनुकरण के पहले आन्तरिकप्रेरणा को महत्व दिया।^{२६} आलोचकों की धारणा है कि हायावादी कवि अपनी विचार पद्धति और रूप विधान दोनों के लिए रोमाण्टिसिज्म (के) अत्यधिक ऋणी हैं। आध्यात्मिक स्तर का प्रकृति प्रेम, उदार मानवतावाद तथा काव्य की स्वच्छन्द अभिव्यक्ति प्रणाली—रोमाण्टिसिज्म की ये तीनों ही प्रमुख प्रवृत्तियाँ हायावाद तथा रहस्यवाद में मिलती हैं। हायावाद में रोमाण्टिसिज्म का यह प्रभाव कुछ तो प्रत्यक्ष था और रवीन्द्रनाथ ठाकुर के माध्यम से आया था।^{२७} पर ऐसी तुलनात्मक स्थिति में समानता के बल पर प्रभाव मानते हुए यह कह देना की 'हायावाद मूलतः रोमानी कविता है और दोनों की परिस्थितियाँ में भी जागरण और कुंठा का मिश्रण है।'^{२८} ठीक नहीं। क्योंकि डॉ० नगेन्द्र के अनुसार यह कैसे भुलाया जा सकता है कि—जहाँ हायावाद के ^{एक} ~~सर्वथा~~ भिन्न देश काल की सृष्टि है। जहाँ हायावाद के पीछे असफल सत्याग्रह था वहाँ रोमाण्टिक काल के पीछे फ्रांस का सफल विद्रोह था, जिसमें जनता की विजयिनी सत्ता समस्त जागत देशों में एक नवीन आत्म-विश्वास की लहर दौड़ा दी थी। फलस्वरूप वहाँ के रोमानी काव्य का आधार अपेक्षाकृत अधिक निश्चित और ठोस था, उसकी दुनिया अधिक मूर्त थी, उसकी आशा और स्वप्न अधिक निश्चित और स्पष्ट थे, उनकी अनुभूति अधिक तीव्र थी। हायावाद की अपेक्षा वह निश्चय ही कम चतुर्मुखी एवं वायवी था।^{२९}

२६, हिन्दी साहित्य कोश, पृ० ६७६

२७, ,, पृ० ६७६

२८, आधुनिक हिन्दी काव्य की मुख्य प्रवृत्तियाँ, पृ० १४

२९, ,, पृ० १४

हायावादी कवियों में व्यक्ति के प्रति स्वच्छन्दतावादी दृष्टि-कोण का प्रादुर्भाव किसी एक प्रतिक्रिया के स्वरूप नहीं प्रस्फुटित हुआ था और न ही हायावादी साहित्य प्रतिक्रियावादी साहित्य की संज्ञा से अभिहित किया जा सकता। जो आलोचक हायावादी कवियों को मात्र स्थूल के प्रति सूक्ष्म स्रष्टा या एकांगी रूप से प्रभाव रूप में यूरोप के १६ वीं शती के अंग्रेजी कवि ब्लैक, कालिन्स, ग्रे, कूपर, ^{किन्डर}वर्ड्सवर्थ, शैली, कीट्स, बायरल, काउ-पर, ब्राउनिंग आदि प्रमुख कवियों का प्रभाव मानते हैं वे हायावादी कवियों के दृष्टिकोण से उनके काव्य का विश्लेषण नहीं करते और न वे इस देश के उन परिस्थितियों को ही दृष्टिगत करते हैं जिसका प्रभाव किसी भी युग के साहित्य पर प्रत्यक्ष या पराक्ष रूप से अवश्य पड़ता है।

युग के दृष्टिकोण से हायावाद को महायुद्धों के बीच का काल माना गया है यह विचार धारा कालान्तर में भी विकास पाती गयी और मात्र काव्य के अतिरिक्त गद्य साहित्य में भी इसकी फलक मिलती है। साथ ही इस काल में प्रत्यक्ष या पराक्ष रूप से साहित्य, समाज, राजनीति और संस्कृति में एक नवीन चेतना दीप्त पड़ती है। १९१४ के पूर्व का भारत अपने अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति के प्रति पूर्ण अवगत नहीं था। यद्यपि यूरोप के वैज्ञानिक और मशीन युग की क्रान्ति का उन्हें मात्र परिचय मिल गया था पर वे उसके प्रत्यक्षतः प्रभाव में न आने के कारण उसके परिणाम से भिन्न नहीं थे। यह प्रभाव उन्होंने महायुद्ध के समय से ही प्रभावित करने लगा। जापान ऐसे छोटे देश की रूस पर विजय (सन् १९०४) भी तत्कालीन पराधीन भारत के देशवासियों में एक आत्मिक बल दे रहा था। अनेक युद्धों में भारतीय सेनाओं की विजय भारतीयों के लिए एक गौरव की वस्तु थी, क्योंकि इस बात ने यह सिद्ध कर दिया था कि कतिपय अर्थों में भारतीय सैनिक यूरोपियन सैनिकों से हरीन नहीं हैं। युद्ध के अनन्तर युद्ध की विभीषिका का आर्थिक रूप से जो प्रभाव भारत पर पड़ा वह निर्विवाद है। इससे यह भी स्पष्ट हो गया कि जब तक देश के वैज्ञानिक उत्पादन के साधन पूँजीपतियों के हाथ में रहेंगे तब तक देश की आर्थिक स्थिति में सुधार संभव नहीं और न ही किसी देश की बेकारी, गुलामी और गरीबी मिट सकेगी।

१९१२ की चीन और १९१७ की रूस की जनक्रान्ति में भी भारतीयों में वैयक्तिक चेतना और उसकी महत्ता का प्रभाव प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से ड पड़ा । देश की सामान्य चेतना बाह्य और आन्तरिक परिस्थितियों से सतत संघर्षशील होने के कारण पर्याप्त मात्रा में बदल गई थी ।

ऐसे सामन्ती प्रवृत्तियों के प्रति देश में एक दबा विद्रोह बन रहा था क्योंकि ऐसी सामन्ती व्यवस्था में व्यक्तिगत स्वतंत्रता का कोई महत्त्व नहीं रहता । सामन्ती व्यवस्था में व्यक्तिगत स्वतंत्रता की भावना रुढ़िवादिता या भाग्य से प्रभावित होती है और इस भाग्यवादी विचारधारा पर धार्मिक प्रवृत्तियों का विशेष प्रभाव रहा ता है । इस काल में व्यक्ति के भाग्यवाद के प्रति एक अविश्वास की भावना विकसित होती दीख पड़ती है । यह भावना युग की नैतिकता से सम्बन्धित थी जिसने भाग्यवाद और कर्मवाद पर एक ^{नये} दृष्टिकोण से न सोचने के लिए आकर्षित किया । तत्कालीन युग में एक साथ ही देश में अनेक शक्तियाँ भारतीय समाज, धर्म विचार, संस्कार को प्रभावित करने का प्रयत्न कर रही थीं । धार्मिक दृष्टिकोण से केशवचन्द्र सेन, और राजाराममौहन-राय का ब्रह्म समाज, प्रार्थना समाज, क्यानन्द सरस्वती का आर्य समाज, एनी-बेसेन्ट की थियोसोफिकल सोसायटी, राजनीतिक दृष्टिकोण से इण्डियन नेशनल-कांग्रेस, सर्वेन्ट्स आफ इण्डिया सोसायटी के हो रहे क्रिया-कलाप, प्रेस रेक्ट, अलबर्ट विल, डण्डी यात्री की हलचल, नरम-गरमदल की स्थापना, स्वायत्त-शासन और जन शिक्षा के प्रति बढ़ती हुई हर वर्ग की आस्था एक जागृति की प्रतीक थी । दूसरे विदेशियों द्वारा भारतीय दर्शन और साहित्य का अध्ययन और उनकी प्रतिपादित मान्यताओं से दूसरे देशों में न भी भारत की बढ़ती हुई आस्था को देखकर देशवासियों में एक सम्मान की भावना का उदय हो रहा था । पुरातत्व विभागों द्वारा खुदाई में प्राप्त वस्तुओं से अपनी संस्कृति के प्रति गौरव की भावना बढ़ रही थी । साथ ही रामकृष्ण परमहंस, स्वामी ^{वायसीय} स्मृति, विवेकानन्द, लोकमान्य तिलक, महादेव गोविन्द रानाडे, ईश्वरचन्द्र विद्यासागर और गांधी जी का प्रभाव धार्मिक क्षेत्र में, साहित्यिक क्षेत्र में रवीन्द्रनाथ आदि का प्रभाव कर्म की महत्ता को प्रतिपादित करते हुए प्रबल व्यक्ति में पुनरुत्थान का प्रयत्न कर रहा था ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि छायावादी कवियों के सम्मुख विशेष युगीन परिस्थितियाँ थीं जो प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से उनकी रचना प्रक्रिया को प्रभावित कर रही थी जिसे तत्कालीन चेतना के रूप में छायावादी कवियों के काव्य पर देखा जा सकता है -

१. व्यक्ति की स्वतंत्रता या महत्ता का प्रतिपादन
२. बौद्धिक प्रक्रिया के स्थापन के विपरीत हृदयगत सौन्दर्य की अभिव्यक्ति का विकास
३. तत्कालीन सामाजिक भौतिकता के प्रति उपेक्षा का भाव
४. पूंजीवादी सभ्यता के प्रति घृणा का दृष्टिकोण
५. कवियों में सामंती दृष्टिकोण के प्रति अनास्थावादी अभिव्यक्ति
६. साहित्यगत रुढ़िवादिता के प्रति विद्रोह

हिन्दी साहित्य के परिपेक्ष्य में छायावाद बाह्य प्रभाव की प्रतिक्रिया नहीं है। वरन् इसे स्वाभाविक विकास कहा जा सकता है। मेरी तो धारणा है यदि रोमांटिसिज्म का समस्त बाह्य प्रभाव नकारात्मक प्रभाव के रूप में होता तो भी छायावाद में उन्मत्त उपर्युक्त भावनाओं का उदय अवश्य होता। इसकी तीव्रता के विषय में जहाँ तक भारतीय समाज के प्रभाव का प्रश्न है तत्कालीन सामाजिक भौतिकता के प्रति उपेक्षा का भाव, पूंजीवादी सभ्यता के प्रति घृणा का दृष्टिकोण सामंती दृष्टिकोण के प्रति अनास्थावादी अभिव्यक्ति मुख्यतः राजनीतिक प्रभाव का प्रतिफल था जबकि बौद्धिक प्रक्रिया के स्थापन के विपरीत मांसल सौन्दर्य की अभिव्यक्ति, साहित्यगत रुढ़िवादिता के प्रति विद्रोह द्विवेदी युग के शुष्कता की प्रतिक्रिया थी। व्यक्ति की स्वतंत्रता की महत्ता पर राजनीतिक और द्विवेदी युगीन नैतिक बन्धनों से जकड़ी नैतिक कविता की प्रक्रिया के प्रति एक सम्मिलित विद्रोह छायावादी कवियों में प्रसाद, पंत, निराला और महादेवी तथा रायकुमार की कृतियों में स्पष्टतः देखा जा सकता है।

व्यक्तिवादी जीवन दर्शन की स्थापना एवं सीमाएं

हिन्दी साहित्य में व्यक्तिवादी जीवनदर्शन की स्थापना साहित्य की एक बहुत बड़ी उपलब्धि कही जा सकती है। इस जीवन दर्शन की स्थापना में

आलोच्य विषय के कवियों का भी बहुत बड़ा हाथ था । हायावादी कवियों से पूर्व द्विवेदी, भारतेन्दु या इसके भी पूर्व व्यक्तिवादी जीवन दर्शन की स्थापना नहीं हुई थी । वीरगाथा काल में व्यक्ति को कभी राजनीतिक एकतंत्र वाद से मापा गया, साथ ही भक्तिकाल में जीव के दार्शनिक दृष्टिकोण एवं रीतिकाल में पुनः उसी एकतंत्र के दृष्टिकोण से । आधुनिक युग में भी भारतेन्दु काल में व्यक्तिवाद की स्थापना इसलिए नहीं हो सकी क्योंकि वह राजनीतिक दृष्टि से उथल-पुथल का युग था साथ ही भाषा की दृष्टि से उन पर संक्रान्ति के प्रभाव काम कर रहे थे द्विवेदी युग में सामाजिक एवं राष्ट्रीय मान्यताओं से व्यक्ति को मापा जा सकता था । अतः उपर्युक्त कालों में व्यक्तिवाद के क्रमिक विकास को देखा जा सकता है । हायावाद के पूर्व व्यक्तिवाद की विचार-धारा की स्थापना इसलिए नहीं हो सकी क्योंकि उनमें किसी भी काल में व्यक्तिवाद की प्रतिष्ठा के निमित्त उपर्युक्त पृष्ठभूमि का निर्माण नहीं हो पाया था ।

हायावादी कवियों द्वारा जिस व्यक्तिवाद की स्थापना हो सकी उन पर धार्मिक दृष्टि से ईसाई धर्म की व्यक्तिगत स्वतंत्रता, ब्रह्म समाज, प्रार्थना समाज, थियोसोफिकल सोसाइटी, रामकृष्ण मिशन, राधा स्वामी सम्प्रदाय, देव समाज, भारत समाज, और राजनीतिक दृष्टि से दो महायुद्धों (पहला - दूसरा) का तथा दूसरे दशकों में भारतीय सेनाओं की और उससे देशवासियों के अहं की संतुष्टि, जापान पर रूस की विजय द्वारा भारतीयों पर होने वाला मनोवैज्ञानिक प्रभाव, साथ ही राजा राममोहन राय, ईश्वरचन्द विद्या सागर, केशवचन्द सेन, दयानन्द सरस्वती, लोकमान्य तिलक, रामकृष्ण परमहंस, विवेकानन्द, अरविन्द, रमण महर्षि रानाडे, गांधी, मदनमोहन मालवीय, आदि द्वारा भारतीय जन जागरण के निमित्त घोरित की गयी राष्ट्रीय चेतना और वैज्ञानिक नये आविष्कार समाचार तथा यातायात की सुविधा से भारतीयों का पाश्चात्य विचारधारा से प्रभावित होना — आदि इस देश में व्यक्तिवादी जीवन दर्शन की पृष्ठभूमि का निर्माण कर रहे थे ।

हायावादी कवियों ने व्यक्ति की महत्ता (समाज के प्रति)

नकारात्मक (Negative) ढंग से स्वीकार की । उन्होंने उनकी दृष्टि में साहित्य जीवन के वैयक्तिक अनुभूतियों की अभिव्यक्ति है जिसे पद्य में इसके आत्मकथाओं के अतिरिक्त , ग्रन्थि उच्छ्वास, लोकायतन, ^{सुख} सम्पन्न स्मृति , बन-बैला और गद्य में अतीत के चलचित्र, स्मृति की रेखाएं और मयूर पंख की भूमिका में भी स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है । प्रसाद निराला महादेवी और रामकुमार वर्मा का व्यक्तिवाद भी उनके साहित्य में आ गया है । व्यक्तिवादी जीवन दर्शन के कारण ही इस युग में आलोचकों द्वारा भी यह मान्यता दी गई कि ~~सं~~ साहित्यकार से अलग उसका कृतित्व नहीं वरन् उसका व्यक्तित्व भी प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से अपनी क्रिया-प्रतिक्रिया के रूप में साहित्य में उपस्थित रहता है । आलोचकों की यह मान्यता छायावादी कवियों के साहित्य के आधार पर ही दी थी ।

छायावादी कवियों ने व्यक्तिवाद के दूसरे तत्त्व रूप में कवि की स्वतंत्रता को स्वीकार किया । कदाचित् यह गोखले के स्वतंत्रता हमारा जन्मसिद्ध अधिकार है का ही परिवर्तित रूप है । व्यक्ति की स्वतंत्रता, सामाजिक, राजनीतिक और आर्थिक दृष्टिकोण से अपने को विकसित करने में सहायक ~~हूँ~~ तो दूसरी और आध्यात्मिक दृष्टिकोण से भी आत्मा और ^{आत्मसम्बन्धी} तत्सम्बन्धी विश्वास को भी छायावादी कवियों के द्वारा बहुत कुछ स्वतंत्र दृष्टियाँ से देखा जाने लगा । स्वतंत्रता और मौला सम्बन्धी छायावादी कवियों की धारणा उस पर व्यक्तिवाद के प्रभाव को स्वातंत्र और मौला उपशीर्षक में स्पष्ट किया जायेगा । व्यक्ति की स्वतंत्रता के सम्बन्ध में भारतीय विचारधारा में मनुस्मृति पराशर, याज्ञवल्क्य, जैमिनी, जीमूत वाहन तथा गौतम , बौधायन, वसिष्ठ द्वारा दिये गये व्यक्ति को सामाजिक अधिकार उनकी स्वतंत्रता छायावादी कवियों में व्यक्ति स्वातंत्र की धारणा में परोक्ष रूप से सहायक हूँ । पर इन प्राचीन समाज-^{सामाजिक} संरचनाओं से आधुनिक छायावादी कवियों का अंतर यह है कि उनके समस्त व्यक्ति की सत्ता तो थी पर व्यक्ति स्वतंत्रता की स्पष्ट कल्पना नहीं मिलती ।

जबकि पाश्चात्य विचारकों में हिगेल, जे०एस० मिल, बट्टेण्ड रसेल और मार्क्स आदि का वैचारिक प्रभाव क्रायावादी कवियों में व्यक्ति ^{इकांत} स्वतंत्र की भावना पर देखा जा सकता है जिससे इनके व्यक्तिवादी दृष्टिकोण के निर्धारण में ^{महाभारत} सहायता मिलेगी।

व्यक्तिवादी विचारधारा के कारण ही क्रायावादी कवियों ने धर्म और धर्म सम्बन्धी देवी देवताओं की आराधना के विपरीत राष्ट्र की चेतना पर बल दिया। कदाचित् व्यक्तिवाद में धर्म की आस्था का ही परिवर्तित रूप राष्ट्र प्रेम के रूप में परिवर्तित हो गया था। व्यक्तिवाद का राष्ट्र के प्रति यह रूप 'प्रसाद' के 'अरुण यह मधुमय देश हमारा', निराला के 'जागो फिर एक बार' पंत की 'भारत माता, महादेवी के हिमालय के प्रति' और 'यामा' में की गयी अभिव्यक्ति तथा रामकुमार के राष्ट्रप्रेम सम्बन्धी गीत इस कथन के प्रमाण कहे जा सकते हैं। कदाचित् राष्ट्रप्रेम की ही भावना से प्रभावित होकर राष्ट्र नेताओं के प्रति क्रायावादी कवियों ने ^{आस्था} ^{अपेक्षा} ~~उन्हें अद्वैतियत~~ की जिसे अलग विश्लेषित किया जायेगा।

अतः कहा जा सकता है कि क्रायावादी कवियों के व्यक्तिवादी जीवन दर्शन की स्थापना में व्यक्ति की महत्ता और व्यक्ति की स्वतंत्रता का बहुत बड़ा हाथ था। उनके दृष्टिकोण से बिना व्यक्ति की स्वतंत्रता के व्यक्ति के व्यक्तित्व का विकास नहीं हो सकता। बीज को रखते हुए व्यक्ति का विकास विपरीत परिस्थिति या किसी प्रकार के सामाजिक बंधन की वजह से न हो सके यह ^{प्रह} आधुनिक युग की ^{स्वस्थ} प्रवृत्ति नहीं कही जा सकती। व्यक्तिवाद के इस युग में क्रायावादी कवियों ~~द्वारा~~ यह विचारधारा मिली है कि यदि मानव व्यक्तित्व किसी बंधन में रहा तो उसके विकास की अनन्त संभावनाएं समाप्त हो जायेगी। इस अवस्था में उन्हें व्यक्तित्व के विकास सम्बन्धी परिस्थितियों न मिल सकेंगी।

पंत की धारणा है कि यह एक कर्तव्य है कि वह विश्व मानवता के पक्ष को युग जीवन के वैषम्यों तथा विरोधों से मुक्तकर, इस

इस पृथ्वी के देशों को एक दूसरे के निकट लाकर उन्हें बिर स्थायी मानव-प्रेम, जीवन-सौन्दर्य तथा लोक कल्याण की ओर अग्रसर करे ।

व्यक्तिवादी जीवन दर्शन को ही अपनाने के कारण साहित्य में निराला द्वारा 'मैं' की शैली अपनायी गयी और इस 'मैं' के द्वारा व्यक्तिवादी विचारधारा की पुष्टि की, ^{स्वच्छन्द} स्वच्छन्द रूप से प्रेम का चित्रण हुआ जिससे साहित्य में सजीव आत्मीयता के दर्शन हुए । साथ ही व्यक्ति की कुंठा का बहुत कुछ अंत हो गया । अब उसकी निर्व्यक्तिकता में बहती हुई व्यक्तिकता को अभिव्यक्ति का अवसर मिला ।

धार्मिक जीवन की कृत्रिमता को समाप्त करने में इसी व्यक्तिवादी विचारधारा का बहुत बड़ा हाथ था । साथ ही व्यक्ति के विकास में बाधक आहम्बरपूर्ण कृत्रिम सामाजिक और नैतिक मान्यताओं का बहुत कुछ अन्त हो गया । अब वह व्यक्ति प्रधान जीवन की ^{३०} अभिव्यक्ति में उसने अपने को हीन अनुभव नहीं किया । अपनी दुर्बलताओं को वहुउसी प्रकार सोलकर रखता है, जिस प्रकार अपने प्रेम की पावनता को पृढ़ता के साथ प्रमाणित करता है । उसे इस कार्य में कहीं भी अनैतिकता नहीं प्रतीत होती क्योंकि वह जनता है कि यह तो मानवीयता अथवा मनुष्य की स्वाभाविक दुर्बलता है ।

तत्कालीन व्यक्तिवादी विचारधारा के ही कारण संस्मरण, और जीवनी का लिखित रूप उपलब्ध हो सका । जीवनी लिखने की यह परम्परा ही बल गई जिसे रवीन्द्र, अद्वानन्द, श्यामसुन्दरदास, महावीरप्रसाद द्विवेदी, वियोगीहरि, राहुल सांकृत्यायन, आचार्य चतुरसेन, गांधी जी, डॉ० राजेन्द्र-प्रसाद, नेहरू जी, प्रसाद, निराला, पंत, महादेवी, रामकुमार ने आत्मकथा या संस्मरण के रूप में निभाया । ^{३१}

३०. शिल्प और दर्शन—पंत (मेरी कविता का परिचय), पृ० ५७

३० अ. यामा, पृ० ७

३१. इसमें से सभी के आत्मकथा का अधिकांश संस्मरण के १९१२ के अन्तर ही लिखे गये ।

छायावादी कवियों के साहित्य में व्यक्तिवादी विचारधारा का अर्थ उनकी दृष्टि में ^{यह} भी नहीं था कि व्यक्ति उच्छ्वल हो । उनके समक्ष ऐसे नैतिक बन्धन का कोई मूल्य नहीं था जो अपने ^{काय} ~~अर्थ~~ का लक्ष्य वह स्वयं हो । ~~किन्तु~~ ^{नहीं} छायावादी कवियों द्वारा स्थापित व्यक्तिवादी जीवन दर्शन का लक्ष्य है व्यक्ति अपने प्रेम, सुख, दुःख तक सीमित और स्वाधीन हो । फिर भी आलोचकों ने छायावादी कवियों में प्रसाद पंत, निराला, महादेवी या रामकुमार — की रचनाओं पर सामाजिक चेतना और दायित्व को न वहन करने की असमर्थता और समाज के यथार्थ की उपेक्षा का आरोप लगाया है । पर इतना स्पष्ट करना नितान्त आवश्यक लगता है कि अब तक ~~किस~~ आलोच्य विषय के सभी कवियों के जीवन दर्शन सम्बन्धी मान्यताएं उनके काव्य साहित्य पर ही आधारित थीं । ऐसी अवस्था में काव्योत्तर लिखित उनके जीवन दर्शन की मान्यताएं उपेक्षित रह जाती थीं । यही कारण है कि छायावादी कवियों का अबतक जीवनदर्शन सम्बन्धी ^{समझ} ~~महत्त्व~~ मात्र उनकी काव्य रचना को ही ग्रहण करने के कारण एकांगी दृष्टिकोण प्रतिपादित करता है । आज का साहित्यकार अपने साहित्य में अपनी प्रत्येक सांस लिख कर इतिहास लिख देना चाहता है ^{इसलिए} ~~और~~ उसके प्रत्येक सांस का निष्कर्ष देने के लिए उसके द्वारा रचित हर विधा को ही अध्ययन का आधार बनाना पड़ेगा ।

निष्कर्ष में यह कहा जा सकता है कि छायावादी कवियों द्वारा व्यक्ति की अनुभूतियों पर आधारित काव्यात्मक रहस्यात्मक प्रवृत्तियों में व्यक्तिवादी विचार धारा की ही अभिव्यक्ति हुई है । व्यक्तिवाद का प्रारम्भ प्रारम्भ १९१३ — १४ ई० से छायावाद युग के प्रारंभ से ही हुआ ।

१९०५ के आस पास की भी रचनाओं में व्यक्तिवाद की

पृष्ठभूमि बननी शुरू हो गयी थी + और १९३६ - १९३७ तक ~~अन्त~~—आगे आगे ~~अन्त~~ पूर्ण रूप से क्रायावादी कवियों द्वारा व्यक्तिवादी विचारधारा की स्थापना हो गई थी । कालान्तर में प्रकाशित होने वाली पंत और निराला की कृतियों में भी व्यक्तिवाद का विकास ही दीख पड़ता है ।

यही बात अन्य क्रायावादी कवियों के लिए भी कही जा सकती है । यह व्यक्तिवाद व्यक्ति की विराटता का बोध देता है जिसमें तत्कालीन सामाजिक प्रवृत्तियों की भी ^{समझ} समझ हो जाती है । यह ' अहं ब्रह्मास्मि ' का ही विकसित रूप है जिसमें समाज और व्यक्ति की सीमाओं में संघर्ष नहीं, सामंजस्य दीख पड़ता है और ' स्व ' भी ' पर ' की भावना से प्रेरित रहता है । पर यह भावना इन पंक्तियों से भी स्पष्ट है —

आत्म मुक्ति के लिए क्या अमित यह ग्रंथ ग्रथित रंग भव सर्जित
प्रकृति इन्द्रियों का दे तैभव मानव तप कर मुक्त बने नित ।
यही सन्त कुल हुआ सन्त रे, जीव प्रकृति के सब जग निश्चित
लोक मुक्ति ही ध्येय प्रकृति का, मनुज करे जग जीवन निर्मित ॥ ^{३१}

पंत ने ' आत्म मुक्ति ' को अर्थ विस्तार में प्रयुक्त किया है जिससे प्रकृति के मध्य मानव इन्द्रियों का विकास हो सके और वह तप कर अपनी उपलब्धि में सरा बन सके क्योंकि अंततः लोक मुक्ति ही नव मानवता वाद का ध्येय है ।

व्यक्ति की सापेक्षता में समाज की स्थिति

जब व्यक्ति और समाज की स्थिति की ओर संकेत किया जाता है तो हमारा तात्पर्य दो अलग अलग वस्तुओं से न होकर एक ही वस्तु के दो विभिन्न पक्षों से होता है। अतः छायावादी कवियों की दृष्टि में यदि व्यक्ति की सापेक्षता में समाज की स्थिति का विचार करें तो महादेवी की धारणा है कि - आज का युग चाहता है कि कवि बिना अपनी भावना का रंग चढ़ाये (सामाजिक) यथार्थ का चित्र दे परन्तु इस यथार्थ का कला में स्थान नहीं क्योंकि वह जीवन के किसी भी रूप से हमारा रागात्मक सम्बन्ध नहीं स्थापित कर सकता।^{३३} यही कारण है कि सामाजिक अनुभूतियों से कवि की रचना भी ऐसे ढाँचा में होती है जिसमें वह जीवित ही नहीं अपने सम्पूर्ण प्राण - प्रवेग से वस्तु विशेष के साथ जीवित रहता है, इसी से उसका शब्दगत चित्र अपनी परिचित इकाई में भी नवीनता के स्तर पर और एक स्थिति में भी मार्मिकता के इस दल पर दल खोलता चलता है। कवि जीवन निम्नतम स्तर से भी काव्य के उपादान ला सकता है परन्तु वे उसी के होकर सफल अभिव्यक्ति करेंगे और उसके रागात्मक दृष्टिकोण से ही सजीवता पा सकेंगे।^{३४}

छायावाद को पलायनवाद कहने वाले आलोचकों की दृष्टि में कदाचित्त यह स्पष्ट नहीं था कि छायावाद के जन्म में मध्यम वर्ग की ऐसी क्रांति नहीं थी। आर्थिक प्रश्न इतना उग्र नहीं था....। हमारे सांस्कृतिक दृष्टिकोण पर असंतोष का इतना स्याह रंग भी नहीं चढ़ा था। तब हम कैसे कह सकते हैं कि केवल संघर्षमय यथार्थ जीवन से पलायन के लिए ही उस वर्ग के कवियों ने एक सूक्ष्म भाव जगत को अपनाया।^{३५}

यदि पलायन का अर्थ व्यक्ति, समाज के अनुपातात्मक दृष्टिकोण

३४, आधुनिक कवि (महादेवी वर्मा) भूमिका, पृ० १४

३५, 'महादेवी', पृ० ७५

से मूल्यांकित करना है, तब हमें यही कहना पड़ेगा कि छायावाद की पलायन वृत्ति सिद्धार्थ की पलायन वृत्ति है, वह जीवन के प्रति परिचय से जगी पूर्णत्व की वासना (सामाजिक यथार्थ की पूर्ति) का रूप है।^{३६} यह पलायन शब्द-गत रूढ़ अर्थ को व्यक्त नहीं करता। क्योंकि स्वयं जयशंकर प्रसाद की धारणा है कि जब तक समाज के उपकार के लिए कवि की लेखनी ने ~~अर्थ~~ कार्य न किया हो, तबतक केवल उपमा और शब्दवैचित्र्य तथा अलंकारों पर भुलकर हम उसे एक ऐसे कवि के आसन पर नहीं बैठा सकते जिसे कि अपनी लेखनी से समाज की प्रत्येक कृतियों को सम्पादित करके उसमें जीवन डालने का उद्योग न किया हो।^{३७} इससे स्पष्ट हो जाता है कि छायावादी कवियों की दृष्टि में व्यक्ति की तरह समाज की महत्ता भी स्वीकार्य थी।

साहित्यकार व्यक्ति का होकर भी समाज का होता है यही कारण है कि वह ~~सब~~ तक पहुँच सकता है। वह एक उजले भविष्य का सुन्दर स्वप्न है।..... हमारा युग दुर्बलताओं और ध्वंस का युग है और दुर्बलता तथा ध्वंस जितने प्रसारगामी होते हैं, शक्ति और निर्माण उतने नहीं हो सकते। हमारा युग स्वान्तः सुखाय की सात्त्विकता पर चाहे विश्वास न करे पर स्वस्वार्थ्य पर उसकी निष्ठा अपूर्व है। व्यक्तिगत रूप से स्वान्तः सुखाय की मंगल भावना पर भी मेरा विश्वास है और उसके लिए आवश्यक आत्म निरीक्षण पर भी।^{३८}

कवि, कलाकार, साहित्यकार सब, समष्टिगत विशेषताओं को नव-नव रूपों में साकार करने के लिए ही उसमें कुछ पृथक् जान पड़ते हैं, परन्तु यदि वे अपनी असाधारण स्थिति को जीवन की व्यापकता में साधारण न बना सकें तो आश्चर्य की वस्तु मात्र रह जायेंगे।^{३९}

३६. छायावाद का पतन, ले० डॉ० देवराज, पृ० ११६

३७. इन्हू कला, पृ० ३, किरण, पृ० ५

३८. दीपशिला—भूमिका, पृ० २३

३९. दीपशिला—भूमिका, पृ० १५

महादेवी की उपर्युक्त पंक्तियों में व्यक्ति की सापेक्षाता में समाज की स्थिति पर जो प्रकाश पड़ता है वह उन्हीं के साहित्य की अभिव्यक्ति में मेल नहीं खाता । 'सब आँखों में आँसू उजले' सबकी आँखों में सत्य पला 'और' मेरे हँसते अधर नहीं जग के आँसू की लड़ियों देखो' को छोड़ उनके समस्त काव्य साहित्य में व्यक्ति की सापेक्षाता में समाज की अभिव्यक्ति नहीं हो सकी है । जबकि इसके विपरीत उनके गद्य साहित्य में 'स्मृति की रेखाएँ' और 'अतीत के चलचित्र' व्यक्ति के परिवेश में समाज की यथार्थता अपने पूर्ण रूप से प्रकट हुई है ।

पैतने इस युग के 'विकसित व्यक्तिवाद के साथ ही विकसित समाजवाद को विशेष महत्व दिया है, जिससे देव बनने के एकांगी प्रयत्न में हम मनुजत्व से विरत होकर सामाजिक जीवन में ^{मनुष्यों} प्रह्वों से भी नीचे न गिर जाय । देवत्व को आत्मसात कर हम मनुष्य बने रहे और मानव दुर्बलताओं के भीतर से अपना निर्माण एवं विकास कर सकें । नवीन समाज की परिस्थितियाँ हमें आदर्शों की ओर ले जाने वाली हैं । हमारा मन युग-युग के ह्रायाभावों से संतुष्ट न रहे, हम आज के मनुष्य की चेतना का, जो ब्रह्म युगों की चेतना है, विकसित विश्व परिस्थितियों के अनुरूप संगठन एवं निर्माण कर सकें । देश में जन साधारण के मन में जीवन के प्रति जो खोखले वैराग्य की भावना घर कर गई है उसका विरोध कर नवीन परिस्थितियों पर जोर दिया गया है । ४०

यही कारण है उन्होंने स्वयं यह स्वीकार किया है कि 'मेरे सर्वार्थ-और-हर्षिकता पल्लव काल की रचनाओं में तुलनात्मक दृष्टि से मानसिक संघर्ष और हार्दिकता अधिक मिलती है और बाद की रचनाओं में आत्मोत्कर्ष और सामाजिक अभ्युदय की इच्छा' ४१ जहाँ तक सामाजिक अभ्युदय की इच्छा

४० : युगवाणी - भूमिका से

४१ : गद्य पथ - पर्यालोचन

का प्रश्न है वह 'लौकायतन' में पूर्ण रूप से उभर आई है जिसमें व्यक्ति की अपेक्षा समाज की ही महत्ता का प्रतिपादन अधिक है। व्यक्ति गौण और समाज प्रमुख हो गया है।

निराला के काव्य और इसके अतिरिक्त उपन्यास और कहानी साहित्य पर यदि सम्यक् दृष्टि डाली जाय तो यह ज्ञात होगा कि उनके साहित्य में प्रारंभ से ही व्यक्ति की सापेक्षाता की महत्ता स्वीकृत है। 'वन बेला' ^{४२} और 'सरोज स्मृति' ^{४३} जैसी व्यक्ति परक कविताओं के परिपेक्षा में भी समाज की भूलक मिल जाती है। अतः हम यह कह सकते हैं कि निराला की दृष्टि में व्यक्ति की स्थिति समाज की सापेक्षाता परक स्थितियों में कम न थी। पर इसका तात्पर्य यह नहीं कि उन्होंने व्यक्ति परक साहित्य लिखा ही नहीं। यदि लिखा है भी तो वह समाज और उसकी विचारधारा के विपरीत नहीं जाता, क्योंकि निराला की वैयक्तिक वेदना ही उनके साहित्य में युगीन चेतना के रूप में परिवर्तित हो गई है।

रामकुमार वर्मा की धारणा है कि 'जब तक जीवन में समस्या नहीं आती तब तक जीवन सक्रिय नहीं होता और सक्रिय जीवन के चित्रण के बिना साहित्य में प्राणों की प्रतिष्ठा नहीं होती। इसलिए समस्या ही साहित्य का निखार है और उसकी निर्मित एक और यथार्थ में इंगित है दूसरी और आदर्श से आकृष्ट है।' ^{४४} इससे पता चलता है कि साहित्य के परिपेक्षा में सम्पूर्ण जीवन की समस्याएं निहित हैं। पर डॉ० वर्मा का काव्य साहित्य जीवन की यथार्थ समस्याओं की अभिव्यक्ति नहीं करता यद्यपि एकलव्य इसका अपवाद कहा जा सकता है। एकलव्य में एकलव्य कालीन सामाजिक स्थिति का जिस परिपेक्षा में चित्रण किया गया है वह तत्कालीन

४२: अपरा, पृ० ६१

४३: अपरा, पृ० १४६

४४: साहित्य शास्त्र (साहित्य की प्रेरणा और सृजन), पृ० ५०

(डा० रामकुमार वर्मा)

स्थिति में व्यक्ति के परिपेक्षा में समाज का मूल्यांकन करता है। पर यह मूल्यांकन भी ठीक वैसे ही है जैसे पंत का लोकायतन वर्तमान युग के संदर्भ में

काव्य की अपेक्षा रामकुमार वर्मा के एकांकी नाटकों में व्यक्ति में सापेक्षाता में समाज की स्थिति अच्छी उभर सकी है। इसका कारण है कि समाज की समस्याओं को जिस तरह एकांकी या नाटक में उभारा जा सकता है उतना कदाचित् काव्य में नहीं। समाज की महत्ता को स्वीकार करने के कारण ही उन्होंने यह स्वीकार किया है कि साहित्य समस्त मानवता का कल्याण विधायक है।^{४५}

अतः उपर्युक्त निष्कर्षों के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के सभी कवियों ने व्यक्ति की सापेक्षाता में समाज की स्थिति को स्वीकार करते हुए उसे अपने साहित्य में चित्रित किया है।

व्यक्ति : समाज की सापेक्षाता में महत्त्व

समाज की सापेक्षाता में व्यक्ति का महत्त्व और उसकी स्वतंत्रता मूलतः चार प्रधान रूपों में छायावादी कवियों द्वारा प्रकट हुईं। वे रूप हैं -- धार्मिक, वैज्ञानिक, राजनीतिक और आर्थिक। पर यह रूप उनके काव्य की अपेक्षा गद्य साहित्य में अधिक देखने को मिलता है।

यदि प्रारम्भ से व्यक्ति के धार्मिक दृष्टि से विचार करें तो मध्य युग के तुलसी, सूर, कबीर और सूफियों में यह भावना देखी जा सकती है। पर ऐसे इसाई धर्म में व्यक्तिवाद का धार्मिक अंत प्राप्त होता है। इस सूत की दो मूल प्रेरक शक्तियाँ हैं। एक यह कि इसाई कैथलिक चर्च मानते हैं और शेष सबको समाज का सदस्य मानते हैं। दूसरा प्रत्येक व्यक्ति इस बात के लिए स्वतंत्र है कि वह अपने पूर्ण आत्म विश्वास से आत्म विकास के लिए किसी भी धार्मिक पूजा-पाठ की पद्धति या साधना को ग्रहण कर सकता है।

प्रसाद जी के कंकाल में व्यक्ति स्वतंत्रता से प्रभावित होकर ही कदाचित्त घंटी और विजय ईसाई धर्म की ओर आकर्षित होते हैं। विजय 'अज्ञात कुलशीला घण्टी से व्याह करना चाहता है।'^{४६} यदि गौस्वामी प्रेम की महत्ता का आख्यान धार्मिक दृष्टिकोण से न करते तो विजय ईसाई हो जाता। पर गौस्वामी जी ने व्यक्ति स्वातंत्र्य और धार्मिक दृष्टिकोण से कृष्ण सुमद्रा के सम्बन्ध में जो आख्यान दिया उससे पता चलता है कि व्यक्ति के महत्त्व और उसकी स्वतंत्रता का भारतीय धर्म दर्शन में भी महत्वपूर्ण स्थान है। यह धार्मिक स्वतंत्रता मात्र ईसाई धर्म की सृष्टि नहीं है। निराला ने अपने काव्य साहित्य के अतिरिक्त गद्य साहित्य में भी व्यक्ति की धार्मिक स्वतंत्रता की महत्ता से प्रेरित होकर सुकुल की शादी मुसलमान औरत से करा दी।^{४७}

व्यक्ति के महत्त्व विषयक धारणा में पंत ने सीमित, धर्म क्षेत्र का आचार नहीं ग्रहण किया। यह इस बात का प्रमाण है कि पंत भी व्यक्ति को धार्मिक परिपेक्षा में उसके आचार को निश्चित करने की आवश्यकता नहीं समझते। समाज में प्रत्येक व्यक्ति इस दृष्टिकोण से स्वतंत्र है। रामकुमार वर्मा ने धार्मिक स्वतंत्रता के महत्त्व को शिवाजी, एकांकी के संवाद में व्यक्त किया है।^{४८} इससे पता चलता है कि प्रत्येक व्यक्ति वह हिन्दू हो या मुसलमान पर उसके अपने धार्मिक आचार का महत्त्व है। वह इसके लिए स्वतंत्र है क्योंकि उसमें वह पूरी आस्था रख सकता है और वह किसी भी दृष्टिकोण से समाज के लिए घातक नहीं हो सकता है। पर महादेवी में व्यक्ति का समाज की सापेक्षता में धार्मिक स्वतंत्रता का महत्त्व गद्य या पद्य साहित्य में देखने को नहीं मिलता।

यदि विश्लेषणात्मक दृष्टिकोण से देखा जाय तो समाज में

४६ : कंकाल , पृ० १५०

४७ : सुकुल की बीबी , पृ० ७

४८ : शिवाजी , पृ० ५३

व्यक्ति की धार्मिक स्वतंत्रता का महत्व ही कालान्तर में वैज्ञानिक व्यक्तिवाद की महत्ता को व्यक्त करता है क्योंकि वैज्ञानिक अणु-परमाणु सम्बन्धी अन्वेषणों से समस्त चराचर में हर अणु की स्वतंत्र महत्ता प्रतिपादित की । पहले व्यक्ति को समाज का एक सामूहिक रूप समझा जाता था । इस भावना का अन्त हो गया । छायावादी कवियों ने व्यक्ति को समाज का एक अंग मानते हुए भी व्यक्ति के 'स्व' की सत्ता को स्वीकार किया यह काव्यकी अपेक्षा, उनके नाटक उपन्यास, कहानी और रेखा चित्रों में समान रूप से देखा जा सकता है ।

आर्थिक दृष्टिकोण से समाज में व्यक्ति की महत्ता औद्योगिक युग से प्रारम्भ हुई । इसके पूर्व व्यक्ति अपनी आर्थिक दयनीयता का कारण भी ईश्वर की कृपा मानता था । पर पूँजीवाद युग में समाज की ओर से व्यक्ति की आर्थिक अवस्था में हस्तक्षेप नहीं किया जा सकता था । अर्थात् व्यक्ति समाज में अपनी आर्थिक स्थिति के लिए स्वयं जिम्मेदार है । यदि वह चाहे तो अपनी आर्थिक स्थिति को अच्छी बना सकता है । समाज के व्यक्तिवाद के इस प्रकार का समर्थन करता है यही छायावादी कवियों का भी अभिष्ट दीख पड़ता है । प्रसाद ने तितली में तितली और मधुवन को इसी भावना से प्रेरित होकर परिस्थितियों पर उन्हें खरा उतारा । समाज में व्यक्ति की स्वतंत्र महत्ता के कारण ही बहुत कुछ विपरीत परिस्थिति में तितली अपनी आर्थिक स्थिति के सुधार में समर्थ हो सकी । पर के 'देवी' का होटल मैनेजरकर्म से लद जाता है और वह अपने अम शक्ति का उचित प्रयोग न करके होटल को ही बंद कर देता है । ४६ यह समाज में व्यक्ति के अर्जन करने वाली स्वतंत्रता और उसकी महत्ता के प्रति अपेक्षा भरा दृष्टिकोण कहा जायेगा । पंत ने भी गाँव संस्कृति को जर्जर बताते हुए नगर सभ्यता को केवल इसलिए बढ़ावा दिया क्योंकि ग्राम सभ्यता जड़ हो

हो गई थी जिससे उसके द्रस के चिह्न दृष्टिगोचर हो रहे थे जबकि शहर की सम्यक्ता व्यक्ति के महत्त्व को समझते हुए उसके, अपनी स्थिति का उपयोग कर रही है। महादेवी और रामकुमार के गद्य साहित्य में इस और विशेष प्रकाश पड़ता है जिसमें महादेवी द्वारा उल्लिखित जरायम पेशवाला (रेखा-चित्र) गांव का आर्थिक दृष्टिकोण से व्यक्ति की समाज में महत्ता का प्रति-वाद करते हैं। पर आलोच्य विषय के किसी भी कवि ने पूंजीवादी आर्थिक व्यवस्था सा इससे होने वाले पूंजीवादी द्वारा श्रमिकों के शोषण का रूप अपने साहित्य में प्रस्तुत नहीं किया। जबकि उन्हीं कवियों के समकालीन प्रेमचन्द के रंगभूमि नामक उपन्यास में समाज में व्यक्ति की आर्थिक व्यवस्था सम्बन्धी स्वतंत्रता की महत्ता के कारण पूंजीपतियों के शोषण सम्बन्धी होने वाले परिणाम प्रकट होने लगे थे। कदाचित् पंत का 'ध्वंसशेष' इसी परि-स्थिति की ओर संकेत करता है।

धार्मिक वैज्ञानिक और आर्थिक दृष्टिकोण से समाज में व्यक्ति के विकास का महत्त्व जैसा कहा गया आलोच्य विषय के सभी कवियों ने स्वीकार किया। जहाँ तक राजनीतिक स्वतंत्रता की महत्ता का प्रश्न है। यह किसी न किसी रूप से धर्म विज्ञान, अर्थ के साथ हर युग में अपने युगीन राजनीतिक परिस्थितियों के अनुसार व्यक्ति की महत्ता की ओर संकेत करता है।

हयावादी कवियों का राजनीतिक दृष्टिकोण से दो महायुद्धों की विभीषिका राजनीतिक परिस्थितियों से प्रभावित आर्थिक स्थिति देश का आन्दोलन और तदनन्तर स्वतंत्रता देखने का मिली। केवल प्रसाद जी की ही मृत्यु (संवत् १९६४ वि०) पहले मृत्यु हो गई थी। पर प्रसाद ने भी मनु और सारस्वत देश के निवासियों के माध्यम से समाज में व्यक्ति की महत्ता ठीक वैसी ही प्रतिपादित की जैसे निराला ने 'जागो फिर एक बार',^{५०}

पंत ने लोकायतन में — और रामकुमार ने 'अब हमें स्वतंत्र हैं !' ५१ के द्वारा स्वीकार की । पर राजनीतिक दृष्टिकोण से समाज में व्यक्ति की महत्ता के विषय में महादेवी का साहित्य पूर्णतः मौन ही बोल पड़ता है । इसका कारण यह भी हो सकता है कि व्यक्ति के महत्त्व की दृष्टि से राजनीतिक परिस्थितियाँ प्रत्यक्ष रूप से उनकी रचना प्रक्रिया में सहायक न रही हों ।

उपर्युक्त विवेचना के आधार पर कहा जा सकता है कि आलोच्य विषय के अन्तर्गत प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी और राजकुमार में धार्मिक, वैज्ञानिक, आर्थिक और राजनीतिक तथ्यों के आधार पर व्यक्ति का समाज की सापेक्षता में महत्त्व देखा जा सकता है । यह छायावादी कवियों द्वारा प्रदत्त सामाजिक दृष्टिकोण से भी व्यक्ति की महत्ता की एक दैन कही जा सकती है ।

विषयक के रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता

छायावादी कवियों के साहित्य में व्यक्ति के अनुभूतियों की महत्ता दीख पड़ती है क्योंकि मानव महत्त्व बढ़ता जा रहा था । यह प्रवृत्ति काव्य में विशेषरूप से दर्शनीय है । व्यक्ति की सत्ता की प्रतिष्ठा हो जाने पर 'व्यक्ति' काल का एक विषय हो गया था । अब ईश्वर, सार्वभौम, साधक, आश्रयदाता आदि प्रमुख विषय के रूप में गृहीत नहीं थे । आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने कात्पनिक ईश्वर की अपेक्षा मनुष्य की आशा, निराशा, हर्ष, दुःख, प्रेम को विषय रूप में चुनने की अधिक रुचि दिखाई । इसका कारण अरविन्दवादी दर्शन के अनुसार पूर्ण मानव के प्रादुर्भाव की दृष्टि गोखले एवं एम०एन०राय का व्यक्ति स्वातंत्र्य का आन्दोलन डा० राधाकृष्ण का धार्मिक दृष्टिकोण से व्यक्ति स्वतंत्रता की स्वीकृति और पौर्वात्य-पश्चात्य के सम्मिलित स्वर से व्यक्ति की महत्ता का उद्घोष

साहित्य में कविता की अनुभूतियों की महत्ता की अभिव्यक्ति के निमित्त प्रेरणा दे रहा था । डा० राधाकृष्णन की तौ धारणा है कि —

" Even God acts with a peculiar delicacy in regard to human beings. He woos our consent but never compels. Human individuals have distinctive beings of their own which limit God's interference with their development." (The Gita lays stress on the individual freedom of choice and the way in which he exercises it. man's struggles, his sense of frustration and self-accusation are not be dismissed as errors of the mortal mind or mere phases of dialectic process) 52.

इस प्रकार न केवल साहित्यिक वरन् धार्मिक दृष्टिकोण से भी व्यक्तिवाद की ही मता स्वीकृत हो रही थी । पंत की धारणा है कि मनुष्य की सांस्कृतिक चेतना उसकी वस्तु-परिस्थितियों से निर्मित सामाजिक संबंधों का प्रतिबिम्ब है । यदि हम बाह्य परिस्थितियों में परिवर्तन ला सकें तो हमारी आन्तरिक धारणाएं भी उसी के अनुरूप बदल जाएंगी । ^{५२} छायावादी कवियों में व्यक्तिवादी धारणा भी राजनीतिक दृष्टिकोण में आर व्यक्तिवाद का ही एक नवीन संस्करण था ।^{५३} उन्होंने ' मुक्त कण्ठ से अपने व्यक्तित्व का प्रकाशन किया । अपनी या मानव की प्राकृतिक आकांक्षाओं या वासनाओं को बाणी देना भी अपनी आन्तरिक स्वच्छन्दता का विशेषाधिकार माना ।

५२. द भगवद्गीता (इण्ट्रोडक्शन), पृ० ४८ (डा० राधाकृष्णन्)

५३. आधुनिक कवि -- पंत , पृ० २५

(ऐसा न करना) कला-साहित्य की स्वाभाविकता तथा स्वास्थ्य के लिए बाधक तथा मनोवैज्ञानिक दृष्टि से स्वयं कवि के लिए घातक समझा जाने लगा । कला में जाकर ही व्यक्तिगत सुख-दुःख का उन्नयक (Sublimation) होने लगा । ५४ पर आलोच्य विषय के क्लायवादी कवियों में व्यक्तिवाद की इस धारणा का विभिन्न स्वरूप पड़ता है । इसमें कुछ ऐसे कवि हैं जिन्होंने स्वतंत्र रूप से अपनी जीवनगत अभिव्यक्ति की और दूसरे वे जिन्होंने स्वतंत्र रूप से अपनी वैयक्तिक प्रेम, सुख-दुःख का वाणी देते हुए भी उस पर एक हल्का आवरण भी रक्खा । कदाचित इसका कारण उनके वे संस्कार थे जो परम्परागत प्रभाव के रूप में उनमें शेष था या किन्हीं कारणों से वे व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता को स्वीकार करते हुए भी उसे अपना कहने में संकोच करते थे ।

प्रसाद की व्यक्तिवादी धारणा उनके व्यक्तित्व और उनके सुख-दुःख तक ही सीमित न रहकर उनके दृष्टिकोण से मिटा दिया अस्तित्व व्यक्ति का ५५ यही व्यक्तिगत होता है । उसमें 'स्व' की केवल परीक्षा जाता होती है, जिसे सामाजिक परिस्थितिगत या व्यक्तिगत परिस्थितियों का घात आघात, उत्थान-पतन वैयक्तिक स्तर के रूप में प्रकट किया जाता है । विषय के रूप में प्रसाद ने वैयक्तिक स्तर पर अपनी अनुभूतियों को व्यक्त नहीं किया ऐसा नहीं कहा जा सकता । पर अधिकतर उन्होंने परोक्ष रूप से ही कहने की प्रवृत्ति मिलती है ।

व्यक्ति परक अनुभूतियों की भी वैयक्तिक स्तर पर सीधे तौर पर अपनी अनुभूतियों को व्यक्त नहीं किया पर कहने की जो स्वतंत्रता काव्य, उपन्यास कहानी में है वह नाटक में नहीं । इसलिए प्रसाद के नाटकों में वैयक्तिक स्तर, अनुभूतियों की अभिव्यक्ति पर कोई बलात् सिद्ध करने की बात नहीं उठती ।

५४. आधुनिक हिन्दी कविता में प्रेम और सौन्दर्य, पृ० ३२४, ले० डा० रामे-

श्वरलाल खण्डेलवाल ।

आँसू में मेरे जीवन की उलझन (पृ० ४), मैं बूझ न सका पहिली (पृ० २७), ' पाऊंगा नहीं तुम्हें जो ' मेरा भी कोई होगा ' (पृ० ३१) ' दुख क्या था तुम को मेरी ' (पृ० २३), ' रोते हैं प्राण विकल से ' (पृ० २३) सुख मान लिया करता था जिसका दुख का जीवन में , , जीवन में मृत्यु बसी थी (पृ० २३), हूँ देख रहा उस सुख को (पृ० २२) , मैं सिहर उठा करता था और ' मुख चन्द्र चाँदनी ' जन से मैं उठता था मुँह धो के ' (पृ० १८) ' मेरा उसमें विश्वास घना था , (पृ० १६) आदि कितने ही स्थल कदाचित प्रसाद के वैयक्तिक स्तर की अभिव्यक्ति की और संकेत करते हैं ।

निराला साहित्य के विषय रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की प्रधानता मिलती है । यह प्रवृत्ति प्रत्यक्ष रूप से उनके काव्य , कहानी और रेखाचित्र में देखी जा सकती है । पर उपन्यासों में यह प्रवृत्ति देखने को नहीं मिलती । कदाचित इसका कारण यह हो कि निराला ने पूर्व निर्मित कथा योजना के आधार पर लिखे गये अप्सरा, अलका, प्रभावती , आदि उपन्यासों में लेखन क्रम में विराम-ने वैसे ही तटस्थता बर्ती है जैसे नाटककार पात्र और वस्तु योजना के अनन्तर तटस्थ हो जाता है ।

निराला ने विषय रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता स्वीकार की इसे सर्वप्रथम उनके काव्य के परिपेक्ष्य में ही देखना उचित होगा । तौड़ती पत्थर में इलाहाबाद के पथ पर अमिक छिप महिला का अमरत रूप ^{५७} में अकेला ^{५८} में अपने जीवन की आ रही सांध्य बेला में पके अधपके बाल

५५. प्रेमपथिक, पृ० १७

५६. प्रेम पथिक, पृ ० १७

५७. अपरा, पृ० २६

५८. अपरा, पृ० ५५

निष्प्रभ गाल जीवन समर में पार किये नदी भरने से दुर्गम अभिमान, इष्टदेव के मन्दिर की पूजा सी पवित्रदीपशिखा-सी शान्त क्रूर-काल ताज्य की स्मृति रेखा-सी विधवा, ^{५६} एक और हो गया व्यर्थ जीवन में रण में गया हार और दूसरी और समाज की स्वार्थ परकता की अभिव्यक्ति में वन बैला, ^{६०} दो टुक कलेजे को करता पीठ पेट मिले लकड़िया टैककर कटी-फटी पुरानी फाँसी को पैलाता हुआ भिन्न ^{६१} मेरे अंग-अंग को लहरी तरंग वह प्रथम तारुण्य की ज्यातिर्मय लता-सी प्रेयसी, ^{६२} बंदरों को मालपुत्रा खिलाकर भूखे कंगाल को दुतत्कारने वाले पड़ोस के 'दानी सज्जन' ^{६३} और सराज/शैशव, बाल्य-युवावस्था के चित्र तथा पिता के समझा स युवती पुत्री की मरण गाथा 'हस असहाय पिता का उसे कुछ भी न कर सकने का कबोट और निराला की काव्य साधना में आती नानाबाधाएं', साथ ही थके ^{६४} महान् साहित्यकार के मरण दृश्य ^{६५} और दूसरी वैयक्तिक स्तर पर रची अन्य कविताएं कवि की दृष्टि में साहित्य के लिए व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्त्व प्रदर्शित करती हैं ।

निराला के कथा साहित्य में भी कथानक के रूप में लेखक के अनुभूतियों की महत्ता सुरक्षित है । चतुरी चमार के प्रति लेखक की सद्भावना चतुरी के लड़के अर्जुनवा की शिजा-दीजा का प्रयत्न, उसके मुकदमें में आर्थिक सहायता, ^{६६} स्वामी शारदानन्द जी महाराज और मैं रामकृष्ण मिशन से सम्बन्धित जीवन पर प्रकाश, ^{६७} कलकत्ता, कानपुर, लखनऊ, प्रयाग ,

५६. अपरा, पृ० ५७

६०. अपरा, पृ० ६२

६१. अपरा, पृ० ६७

६२. अपरा, पृ० १२३

६३. अपरा, पृ० १३१

६४. अपरा, पृ० १४३

६५. अपरा, पृ० १४३

६६. चतुरी चमार, पृ० ५

६७. चतुरी चमार, पृ० ५०

६८. चतुरी चमार, पृ० ६३

काशी में साहित्यिक जीवन, ^{६८} सुकुल की बीबी में ^{पुष्कर} सुकुल कुमारी का कवि मित्र सुकुल के साथ विवाह ^{६९} और कवि का साहित्यिक जीवन, ^{७०} "जानकी" में कवि की अध्यापिका के नाम जिज्ञासा और शंकर का उत्तर, पागली देवी पर निराला की कलुषा और रजाई देने की सत्य घटना, ^{७१} साथ ही कला की रूपरेखा भी सत्य घटना जिसमें उनके खान-पान में स्वच्छन्दता की भालक मिलती है। ^{७२} कुल्ली भाट में कुल्ली का चरित्र, लेखक के प्रति उसकी आसक्ति और कुल्ली द्वारा प्रथम पुरुष को दिया गया धोखा, सास द्वारा कुल्ली के प्रति चेतावनी और लेखक को अपने बाहुबल पर विश्वास, साथ ही अपने गाँव डलमऊ के बिल्लेसुर बकरिहा का चरित्र जिस प्रकार निराला ने साहित्य में प्रस्तुत किया है वह निराला के काव्य साहित्य के अतिरिक्त कथा साहित्य में भी व्यक्त व्यक्ति की अनुभूति को यथावत अभिव्यक्ति की स्वीकार की गई महत्ता निराला के साहित्य में (पद्य-गद्य) समान रूप से दीख पड़ती है।

काव्य में यदि विषय के रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता का सर्वाधिक प्रयोग प्रत्यक्ष रूप देखने को मिलता है तो निराला और पंत में। पंतने डॉ० रवीन्द्रसहाय वर्मा, २ मार्च १९५१ के एक साक्षात्कार में यह स्पष्ट रूप से भी स्वीकार किया है कि उच्छ्वास मेरे ^{७३} व्यक्तिगत जीवन का सम्भवतः कुछ अजसवी प्रभाव के रूप में आ सका है। पर धूलि की बैठी में अनजान छिपे हैं मेरे मधुमय गान, ^{७४} ग्रन्थि, ^{७५} भावी पत्नी के प्रति, ^{७६} प्रणय मिलन, ^{७७} मोर, ^{७८} मौन निमंत्रण, ^{७९} सुख दुःख, ^{८०} नौका बिहार, ^{८१} में भी व्यक्तिगत अनुभूतियों की महत्ता देखी जा सकती है। उनके काव्य में विषय की दृष्टि से साधना की अभिव्यक्ति

६८. चतुरी चमार, पृष्ठ ६३

६९. सुकुल की बीबी, पृष्ठ ३३

७०. देवी (जानकी) पृष्ठ १३१

७१. देवी पृष्ठ १

७२. सुकुल की बीबी, पृष्ठ ५६

७३. हिन्दी काव्य पर आंग्ल प्रभाव, पृष्ठ २२ ७६. " " पृष्ठ ३

७४. पल्लविनी, पृष्ठ ६४

७५. ग्रन्थि, पृष्ठ १११

७६. पल्लविनी, पृष्ठ १४४

७७. पल्लविनी, पृष्ठ २४४

७८. आधुनिक कवि पंत, पृष्ठ १

प्रकृति के प्रति स्नेह आकर्षण और साहित्यगत उन्ही सामाजिक या आर्थिक अवस्था सम्बन्धी सिद्धान्तों की पुष्टि मिलती है जिनके प्रति पंत का जीवन दर्शन प्रभावित था । चाहे वह —

तुम्हें किस दर्पण में सुकुमारि दिखाने में साकार ।
 तुम्हारे कूने में था प्राण, संग में पावन गंगा स्थान ।
 तुम्हारी वाणी में कल्याण, त्रिवेणी की लहरों का गान ।
 अपरिचित चितवन में था प्रातः, सुधामय आँखों में उपचार ,
 तुम्हारी छाया में आधार सुखद बेष्टाओं में आभार ॥ ८२

की अभिव्यक्ति ही यह तीस कोटि नग्न अर्ध जूधित , शोषित निरस्त्र जन मूढ़, असम्य, अशिक्षित निर्धन की गाथा अथवा मार्क्स, रवीन्द्र, गांधी अरविन्द या रमण के प्रति अद्वांजलि । पर यह अद्वांजलि भी कवि के जीवन दर्शन के प्रभाव के रूप में ही काव्य की वस्तु बन सकी इसमें संदेह नहीं किया जा सकता है ।

पंतजी कहानीकार भी हैं । इस दृष्टि से उनकी एक मात्र पुस्तक है पाँच कहानियाँ । इनमें 'पानवाला' ८३ की कथावस्तु पंत के जीवनगत अनुभूतियों के महत्व को प्रदर्शित करती है जिसमें उन्होंने एक बाल्य जीवन के एक मित्र को कथानक का आधार बनाया है ।

साहित्य में विषय के रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की महत्ता महादेवी भी स्वीकार करती हैं क्योंकि 'जीवन का जो ^{स्वामी} विकास के लिए अपेक्षित है उसे पाने के उपरान्त छोटा बड़ा, लघु गुरु सुन्दर विरूप, आकर्षक, भयानक कुछ भी कला जगत् से बहिष्कृत नहीं किया जा सकता ।' ८४

८२: पल्लव, पृ० १८

८३: पाँच कहानियाँ, पृ० ११

८४: साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध, पृ० ३५

महादेवी के गीतों में विषय के रूप में व्यक्ति की अनुभूतियों की सत्ता वैयक्तिक स्तर पर प्रकट हुई है। पर यह वैयक्तिकता भी दो प्रकार की है। एक अपार्थिवता के प्रति आवरण के रूप में और अ दूसरी पार्थिवता के प्रति। पर इसमें संदेह नहीं किया जा सकता कि महादेवी की दृष्टि में वैयक्तिक अनुभूतियों के स्तर पर नहीं प्रकट हुई है। दीप मेरे जल अकम्पित, ८५ धूप सा तन दीप सी मैं, ८६ जो न प्रिय पहचान पाती, ८७ मैं न यह पथ जानती री, ८८ मैं पलकों में पाल रही, ८९ ~~इन-आँखों-ने-बेलगौर~~ और ~~इन-आँखों-बाहत~~ है पागल प्यार^{९०}, घायल मन लेकर सी जाती, ९१ इन आँखों ने देखी, ९२ कीन भी हूँ मैं तुम्हारी रागिनी भी हूँ, ९३ प्रिय मैं हूँ एक पहली, ९४ ही नहीं वरन् यामा, दीपशिखा के अधिकांश गीतों में वैयक्तिक जीवन को प्रत्यक्ष रूप से काल का विषय बनाया गया है। पर इसके अतिरिक्त कुछ गीतों में वैयक्तिकता का अभाव दीख पड़ता है। कदाचित्त उन्हें स्पष्टीकृत नहीं माना जा सकता। उनके-गद्य साहित्य में चाहे वह 'अतीत के चल चित्र' हो या 'स्मृति की रेखाएँ' स्पष्ट रूप से अ उनके जीवन की अभिव्यक्ति ही रही की है। यह बात दूसरी है कि इन रेखाचित्रों या स्मरणों में उन व्यक्तियों की चरित्रगत प्रधानता रही जिनको उन्होंने अपने जीवन से सम्बन्धित होने के कारण पात्र रूप में प्रस्तुत किया है। ऐसी परिस्थिति में भी महादेवी की अनुभूतियों की महत्ता निर्विवाद रूप से मानी जा सकती है क्योंकि वे चरित्र भी लेखिका के जीवन रेखा के भी हृदय गिर्द से सम्बन्धित हैं।

८५: दीपशिखा, पृ० ६७

८६: दीपशिखा, पृ० ६१

८७: दीपशिखा, पृ० ६४

८८: ,, पृ० ६६

८९: ,, पृ० १२२

९०: यामा, पृ० ११

९१: यामा, पृ० १४

९२: यामा, पृ० ६४

९३: यामा, पृ० १३६

९४: यामा, पृ० १७५

हॉ० रामकुमार वर्मा के काव्य में विषय के रूप में कवि की अनुभूति की महत्ता मिलती है उससे आत्मगत उक्ति का विस्तार से इनकार नहीं किया जा सकता है " मैं भूल गया यह कठिन राह " छिपा उर में आ-जान " ६५ " यह आत्म समर्पण करे सदा मेरे जग का जीवन रसाल " ६६ में भी तो तुफ-सा हूँ विचलित " (पृ० ६) के रूप में कवि ने इसे स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है ।

पर काव्य के अतिरिक्त नाटकों में इस बात को इसलिए नहीं स्वीकार किया जा सकता है कि उसमें लेखक की अपेक्षा कथा, पात्र और समय पर संवाद अभिव्यक्ति की योजना अधिक निर्भर रही है । वहाँ स्वयं लेखक का व्यक्तित्व भी सर्वथा अलग रहता है ।

व्यक्ति: कर्तव्य और दायित्व

व्यक्ति का जीवन सामाजिक अधिकारों की प्राप्ति के अतिरिक्त इसके कर्तव्य और दायित्व से भी घनिष्ठ रूप से सम्बन्धित है । यहाँ कर्तव्य और दायित्व में भी स्पष्ट अन्तर है । कर्तव्य में अनिवार्यता का बंधन रहता है और वह किन्हीं अंशों में नैतिक (*Moral*) और वैध दायित्व (*Legal obligation*) द्वारा सामाजिक मान्यताओं से सम्बद्ध होता है । जबकि उसके दायित्व मात्र (*Responsibility*) में जिम्मेदारी या जवाबदेही रहती है । पर वह कर्तव्य के अभाव में खोखली मूल्य की धोतक हो जाती है ।

सामाजिक अंश होने के कारण व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह जैसे खुद स्वतंत्र होना चाहता है वैसे वह औरों को भी स्वतंत्रता दे क्योंकि ऐसा न होने पर वह नैतिक दृष्टि से भी उत्तरदायी ठहराया जा सकता है ।

६५: चित्ररेखा, पृ० ८

६६: चित्ररेखा, पृ० ६

इस दृष्टिकोण से यह कर्तव्य मनुष्य के नैतिक उत्तरदायित्व का साधन है । अतः जब कर्तव्य और दायित्व में घना सम्बन्ध है क्योंकि दायित्व से प्रेरित कर्तव्य और भी गुरुतर हो जाता है । कर्तव्य उसी तरह मान्य है जिस प्रकार कि विधान का नियम (Law) मान्य होता है । पर वैधानिक कर्तव्य, वैधानिक अधिकार से सम्बन्धित होता है और नैतिक कर्तव्य नैतिक अधिकार से । इस प्रकार व्यक्ति का कर्तव्य व्यक्ति के प्रति भी होता है और समाज के प्रति भी ।

जब हम सबको जीवित रहने के अधिकार को स्वीकार करते हैं तो हमारा यह कर्तव्य हो जाता है कि हम अपने जीवन के साथ दूसरों के जीवन का भी सम्मान करें । ६७ दूसरे शब्दों में इसे अहिंसात्मक जीवन का कर्तव्य और दायित्व कहा जा सकता है ।

स्वतंत्रता का सम्मान और सबको समान रूप से जीवित रहने देने के कर्तव्य के अतिरिक्त चरित्र के प्रति सम्मान व्यक्ति का तीसरा कर्तव्य कहा जा सकता है । पद उपर्युक्त दोनों कर्तव्य निर्बन्धात्मक हैं जबकि यह विधेयात्मक है । यह कर्तव्य इस बात को प्रेरित करता है कि व्यक्ति का कर्तव्य यह है कि वह न केवल दूसरों की सुरुजा करे वरन् उन्हें उन्नति के निमित्त प्रोत्साहित भी करे । जिससे उनका व्यक्तित्व विकास में सहायक हो सकें ।

सम्पत्ति का सम्मान व्यक्ति का निर्बन्धात्मक कर्तव्य है जिसे हजरतमूसा ने अपने दस आदेशों (Ten commandments) के अन्तर्गत भी रक्खा है । Thou shalt not steal अर्थात् तुम्हें चोरी नहीं करनी चाहिए इसमें अपहरण न करने देने का आदेश है । योग दर्शन में इसे अस्तेय के रूप में स्वीकार किया गया साथ ही विश्व के प्रत्येक स्वरूप समाज में इसे धर्म की मान्यता के अर्थ में स्वीकार किया गया ।

व्यक्ति के लिए सामाजिक व्यवस्था के प्रति सम्मान करना

६७. मनु २।२२५-२२६, ३।४५-५०, पराशरस्मृति-४।१४-१५, महाभारत १३।१४१।२५-२६

समाज और व्यक्ति दोनों के अस्तित्व के लिए आवश्यक ही नहीं अनिवार्य है। प्रत्येक व्यक्ति सामाजिक प्राणी है और ऐसा होने के कारण ही उसे समाज द्वारा अधिकार और कर्तव्य प्राप्त है अतः व्यक्ति का भी दायित्व है कि वह समाज और सामाजिक संस्थाओं को संरक्षण प्रदान करता हुआ सामाजिक व्यवस्थाओं के प्रति सम्मान की भावना रखे।

सत्य के प्रति सम्मान भी व्यक्ति का कर्तव्य है। यह नैतिक क्रियाशीलता से सम्बन्धित है तथा व्यक्ति की उन्नति के लिए आवश्यक तत्व भी है। भारतीय दर्शन में इसे धर्म के साथ सम्बन्धित कर सत्य अहिंसा को एक मात्र साधन स्वीकार किया गया है जिससे समाज कल्याण का अस्तित्व है। बाइबिल में भी (Thou shalt not lie) अर्थात् इसे तुम्हें झूठ नहीं बोलना चाहिए के रूप में स्वीकार किया गया है। ऐसे भारतीय संस्कृति भी सत्यमेव जयते को आदर्श मानकर विकसित होती रही।

प्रगति के प्रति सम्मान भी व्यक्ति का कर्तव्य कहा जा सकता है क्योंकि जीवन की प्रवैगिकता के बिना सामाजिक आर्थिक राजनीतिक उन्नति सम्भव नहीं। पर इस प्रगति में भी स्वधर्म निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः। अर्थात् अपने क्षेत्र में कर्तव्य का पालन करते हुए मृत्यु प्राप्त हो जाना ही श्रेष्ठ है और किसी अन्य व्यक्ति के धर्म हस्तक्षेप करना असंगत है—की ही भावना होनी चाहिए तभी व्यक्ति अपने कर्तव्य और दायित्व के प्रति सजग हो सकेगा।

जहाँ तक छायावादी कवियों का प्रश्न है — काव्य साहित्य की अपेक्षा प्रसाद ने गद्य साहित्य में ही व्यक्ति के अधिकार और कर्तव्य का विवेचन किया है। उनकी धारणा है कि व्यक्ति का दायित्व है कि वह 'सर्वभूत-हित-रत होकर'^{६८} मानव संस्कृति के प्रचार के लिए^{६९} उत्तरदायी

६८. कंकाल, पृ० २६१

६९. कंकाल, पृ० २६४

हो ।^{१००} इसे स्त्री जाति के प्रति सम्मान करना सीखना होगा ।^{१००} सम्मान को सुरक्षित रखने के लिए उससे संगठन में स्वाभाविक मनोवृत्तियों की सत्ता स्वीकार करनी होगी । सबके लिए एक पथ देना होगा ।^{१०१} लिंग भेद के आधार पर विभाजित अधिकारों की घोषणा अपना कोई महत्व नहीं रखती । पुरुष के साथ नारी जाति के सुख, स्वास्थ्य और संयत स्वतंत्रता की घोषणा करनी होगी ताकि नारी जाति अत्याचार^{१०३} से छुटकारा पा सके । समाज में घृणित समझी जाने वाली वेश्या भी निर्दोष है उसकी सरलता और भोली-भाली आँखें रौं-रौंकर कहती हैं मुझे चंचलता सिखाई गई है । मेरा विश्वास है कि उन्हें अक्सर दिया जाता तो वे कितनी ही कुलबधुओं से किसी बात में कम न होती ।^{१०४}

सृष्टि का सर्वश्रेष्ठ प्राणी होने के कारण व्यक्ति का यह कर्तव्य और दायित्व है कि वह मानवता के हित में लगा अन्याय और अत्याचार के विरुद्ध सदैव युद्ध करता रहे ।^{१०५} और आधुनिक धर्म और संस्कृति से भीतर ही भीतर निराश^{१०६} परम अधृत । समाज की निर्दय महत्ता के काल्पनिक दम्भ का निदर्शन । छिपाकर उत्पन्न किये जाने योग्य सृष्टि के बहुमूल्य प्राणी, जिन्हें उनकी माताएं भी कुने में पाप समझती हैं, व्यभिचार की सन्तान को^{१०७} भी जीवन का अधिकार दे ।^{१०८} "दीन दुखियों"^{१०८} को उनके जीवनगत बाधा, विध्य रोग, शोक, आपत्ति एवं सम्पत्ति की सुरक्षा पर काई प्रत्य की छाया^{११०} को दूर करना होगा यही व्यक्ति का कर्तव्य और दायित्व है अन्यथा उनके काव्य साहित्य के मनु की तरह सपथ च्युत होकर पश्चात्ताप के शब्दों में साहस छूट गया है मेरा, निस्संजल भग्नाश पथिक हूँ । मैं दुर्बल अब लड़ न सकूंगा ।^{१११} कहने के अतिरिक्त कुछ भी शेष न रहेगा ।

१०० : कंकाल, पृ० २६१

१०१ : कंकाल, पृ० २६३

१०२ : कंकाल, पृ० २६१

१०३ : कंकाल, पृ० २६०

१०४ : कंकाल, पृ० १६३

१०५ : कंकाल, पृ० १४४

१०६ : तितली, पृ० १२८

१०७ : तितली, पृ० २३३

१०८ : भरना, पृ० ६३

१०९ : इरावती, पृ० ८८,

११० : लहर, पृ० ५६, १११ : कामायनी, पृ० २७१

‘निराला’ व्यक्ति के अधिकार की जितनी अपेक्षा करते थे उतनी ही उसके कर्तव्य के दायित्व के प्रति भी । यही कारण है कि उनके साहित्य में व्यक्ति के प्रति उसके कर्तव्य और दायित्व की विस्तृत विवेचना मिलती है । निराला की धारणा के अनुसार व्यक्ति के कर्तव्य का क्षेत्र अत्यन्त विस्तृत है पर वह अपने कर्तव्य और दायित्व को तभी समझ सकेगा जबकि वह सही अर्थों में शिक्षित हो । ‘शिक्षा’ ११२ अपनी प्रगति में दूसरी शिक्षाओं का सहारा लेती है, तब हर मनुष्य... सापेक्षा होकर दूसरे मनुष्य का मूल्य समझेगा और भिन्न वर्गों के प्रति इस प्रकार घृणा का भाव न रह जायगा ।” ११३ यही कारण है निराला ने अपने साहित्य में ऐसे लोगों को भी सामाजिक श्रेय ११४ प्रदान किया जिन्हें अब तक समाज ने अमानवी भावों से-वैरित-हैकहैकर्तव्य और दायित्व से प्रेरित भी होकर कुछ देने की आवश्यकता ही न महसूस की थी । इस दृष्टि से चतुरी चमार , सुकुल की बीबी, कनक ११५ देवी, भिक्षुक और तोड़ती पत्थर की उस अमिक महिला का विशेष महत्त्व कहा जा सकता है जिसके माध्यम से निराला ने कर्तव्य बोध दिया ।

व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह समाज में दूसरों के जीने की भी सुविधाएं प्रदान करे । इस दृष्टिकोण से ‘आश्रय हीन बालिका और तरुणी विधवाएं’ ११६ उन्हें खाने को नहीं मिलता, भूख के कारण विधर्म को भी ग्रहण करती हैं, चिर-संचित सतीत्व धन से हाथ धोती हैं । इस घोर सामाजिक अधिकार में पथ परिचय का.... प्रकाश ११७ देना भी व्यक्ति का

११२: अलका, पृ० ७२

११३: प्रभावती, पृ० १३४

११४: सुकुल की बीबी, पृ० ६१

११५: अप्सरा, पृ० १-२१

११६: अप्सरा, पृ० ५७

११७: अलका, पृ० ४१

कर्तव्य है क्योंकि 'जीवन चिरकालिक क्रन्दन ११८ नहीं'। कर्तव्य प्रेरित कर्म जिसने किया है 'उसी ने जीवन भरा है।' ११९ अतः कर्तव्य और दायित्व की भावना की और इंगित करता हुआ कवि व्यक्ति को 'जागो फिर एक बार' १२० की ही संज्ञा से सम्बोधन करता है क्योंकि ऐसा न होना ही बुराई हमारी (व्यक्तिगत) पराधीनता के मुख्य कारणों में से १२१ एक होगी।

पंत भी व्यक्ति के कर्तव्य और दायित्व को मानवता के उद्धार के निमित्त ही मानते हैं। उनके अनुसार मध्ययुगों की अन्ध वस्त्र पीड़ित, असम्य निर्बुद्धि पंक्त में पलित जनता का इस वाक्प, विद्युतगामी युग में सम्पूर्ण जीणाँद्वार न करना। १२२ कृतघ्नता के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है। 'निद्रा, भय, मैथुनहार—ये पशु-लिप्साएं चार' १२३ में डूबे व्यक्तियों को उनके जीवन का बोध देना ही व्यक्ति का कर्तव्य कहा जा सकता है। 'तीस कोटि नग्न तन, जूझित, शोषित, निरस्त्र, मूढ़, असम्य और निर्धन', १२४ का बिना 'मनुजोचित साधन', १२५ उपलब्ध किये समाज को कर्तव्यगत दायित्व की पूर्णता कैसे मिल पायेगी ?

व्यक्ति का कर्तव्य है कि वह 'जन मंगल हित' १२६ 'भू के पापों का विषम भार' १२७ उतारे, 'नव मानवता को संदेश' के १२८ द्वारा 'सत्य' १२९ धर्म, नीति, सदाचार, १३० 'शिक्षा' १३१, कला १३२ की स्थापना करे जीवन के घन अंधकार '१३३ को नष्ट करे ताकि ...

११८: अपरा, पृ० ७१	१२६: विदर्बरा, पृ० २११
११९: अपरा 'मरण को जिसने बरा है, पृ० १४३	१२७: ,, पृ० २१०
१२०: अपरा, पृ० १६	१२८: ,, पृ० २०५
१२१: अपरा पृ० १६८	१२९: ,, पृ० १५६
१२२: आधुनिक कवि पंत, पृ० ४०	१३०: ,, पृ० ४८
१२३: आधुनिक कवि पंत, पृ० ७६	१३१: ,, पृ० ६६
१२४: आधुनिक कवि पंत, पृ० ८५	१३२: ,, पृ० ४७
१२५: ,, ,, पृ० ७८	

मानवता की जय हो , १३४ और आदर्श समाज की स्थापना हो सके । तभी व्यक्ति का कर्तव्य और दायित्व पूरा हुआ कहा जा सकता है ।

महादेवी के काव्य साहित्य में व्यक्ति के कर्तव्य और दायित्व पर कोई प्रकाश नहीं पड़ता पर अपने गद्य साहित्य में उन्होंने इस विषय में पर्याप्त निर्देश किया है । उनकी दृष्टि में कर्तव्य और दायित्व का भार पुरुष की अपेक्षा स्त्रियों से विशेष रूप से सम्बन्धित रहा । उनके अनुसार स्त्रियों पर होने वाले अत्याचार का एक ही कारण है वह यह कि पुरुष स्त्री के प्रति अपना कर्तव्य और दायित्व नहीं निभाता । कदाचित् ऐसा होने में उसकी अहम् प्रवृत्ति का हाथ हो पर समाज ने स्त्री की मर्यादा का जो मूल्य निश्चित किया है केवल वही उसकी गुरुता का मापदण्ड नहीं । १३५ व्यक्ति का दायित्व है कि वह समानधिकार की भावना से प्रेरित हो नारी का सम्मान करे ताकि बिन्दा, १३६ सनिया, १३७ भाभी, १३८ बिट्टी, १३९ बैटी, १४० घीसा की माँ, १४१ अनामी वैश्या, १४२ रधिया, १४३ लक्ष्मा, १४४ भक्तिन, १४५ बिबिया, १४६ और गुंगिया, १४७ जैसी निरीह स्त्रियों पर होने वाले अत्याचार का प्रतिकार हो सके । ऐसे समाज की वर्तमान स्थिति में नारी जीवन की उस करुणा कहानी का इससे घोरतर उपसंहार और हो ही क्या सकता है । १४८ यद्यपि कुछ अधिक तर्कशील पुरुषों का कहना है कि स्त्रियों को स्वयं अपनी रक्षा करने से कौन रोकता है ? १४९ पर युगों की कठोर यातना और निर्मम दासत्व ने स्त्रियों को अपनापन भी भुला देने पर विवश न किया होता तो क्या आज ये अपने सम्मान की रक्षा में समर्थ न हो पातीं ? १५०

१३४ : चिदंबर, पृ० ८६

१३५ : अतीत के चलचित्र, पृ० ५१

१३६ : ,, पृ० ४०

१३७ : ,, पृ० ४३

१३८ : ,, पृ० ३१

१३९ : ,, पृ० ५७

१४० : ,, पृ० ६६

१४१ : अतीत के चलचित्र, पृ० ७६

१४२ : ,, पृ० ८५

१४३ : ,, पृ० १०३

१४४ : ,, पृ० १२४

१४५ : स्मृति की रेखाएं पृ० ४६

१४६ : ,, पृ० ११६

१४७ : ,, पृ० १५१

१४८ : अंखला की कड़ियां पृ० ३८

१४९ : ,, पृ० ३६

१५० : ,, पृ० ३६

अतः समाज की उन्नति के निमित्त पुत्रा का कर्तव्य और दायित्व है कि वह नारी का सम्मान करता हुआ सामाजिक अधिकारों के प्रति जागरूक रहे और स्त्रियों का कर्तव्य और दायित्व है कि वे अपने अधिकारों के प्रति सचेत रहकर अपने सामाजिक कर्तव्यों की भी पूर्ति करें।

अन्य छायावादी कवियों की तरह रामकुमार में भी व्यक्ति के कर्तव्य के प्रति सजगता मिलती है। पर यह सजगता व्यक्तिवादी मूल्य तक सीमित है या समाजवाद तक इसकी विवेचना अन्यत्र की जायेगी। पर इतना तो स्पष्ट है कि कवि 'बन्धनमय अधिकारों' कण से मुक्ति प्राप्त^{१५१} कर मानवीय स्वतंत्रता की प्राप्ति चाहता है। व्यक्ति के 'नींद के संसार' में जागरण की ज्योति^{१५२} भरना अपना कर्तव्य समझता है क्योंकि 'जबकि जीवन में विकलता या विवशता, ^{१५३} ~~व्यक्ति~~ ^{व्यक्ति} है और प्रत्येक ~~व्यक्ति~~ ^{व्यक्ति} अपनी दासता के त्रस्त स्वर में' सुब न है संसार में, वह है दुर्गों की एक विस्मृति की संवेदना ग्रहण कर रहा है ऐसी अवस्था में उसका यह कर्तव्य हो जाता है कि वह समाज का 'जीवन दीन न ^{१५४} बनने दे, साथ ही विश्वबन्धुत्व की भावना से प्रेरित होकर 'प्रेम का परिहास^{१५५} न होने दे। व्यक्ति के सम्मुख ^{कर्तव्य} कवि पथ विस्तृत ^{१५६} है। इसीलिए कवि ने कर्तव्य की भावना से प्रेरित हो उन सारे बन्धनों को तोड़ दिया है जिनमें जीवन संकीर्ण^{१५७} बन गया था, और जिससे कि व्यक्ति 'स्वतंत्रता' के मूल्य को समझ सके। अतः कर्तव्य और अधिकार की चेतना और दासता से मुक्ति छायावादी कवियों की दृष्टि में व्यक्ति का सर्वप्रथम उद्देश्य है।

१५१. आकाश गंगा, पृ० १

१५२. आकाश गंगा, पृ० ५

१५३. ,, पृ० १३

१५४. ,, पृ० १६

१५५. ,, पृ० ४६

१५६. ,, पृ० ५४

१५७. ,, पृ० ८७

व्यक्ति : जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का आग्रह

हायावाद से पूर्व साहित्य की मनोवृत्ति लेखक के व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन की ओर न थी । इसका कारण यह था कि कुछ तो सामंती दृष्टिकोण के कारण रचनाकार का व्यक्तिगत जीवन प्रत्यक्ष रूप से साहित्य का विषय नहीं बन सकता था और कुछ व्यक्तिगत जीवन के अंतरंग पक्षों का सामान्य रूप से उद्घाटन अच्छा भी नहीं समझा जाता था । पर यह प्रवृत्ति हिन्दी साहित्य के इतिहास में प्रारंभ से रीतिकाल तक मिलती है । भारतेन्दु और द्विवेदी काल के लोक जीवन में भी समाज का महत्व स्थापित हुआ । व्यक्तिगत स्तर पर लेखक को कुछ भी कहने सुनने का अधिकार न था । फिर भी विदेशी साहित्य, विचारधारा और आर्थिक सामाजिक राजनैतिक परिस्थितियों के कारण स्वतंत्रता, समता और विश्व बन्धुत्व के मूल्य से परिचय हो रहा था । साथ ही दृष्टिकोण के परिवर्तन की पृष्ठ-भूमि बनती जा रही थी । पर व्यक्ति की दृष्टि कर्तव्य प्रधान ही थी । समाज में व्यक्ति की सत्ता महत्वपूर्ण न थी ।

पर व्यक्ति के स्वतंत्र दृष्टिकोण से व्यक्ति के मूल्यगत प्रतिष्ठा होने में हायावाद संधिकाल और प्रथम काल का धौतक है कहा जा सकता है ।

आलोच्य काल में व्यक्तिवाद के महत्व की प्रतिष्ठा के कारण हायावादी कवियों में यदाकदा व्यक्तिगत जीवन को भी साहित्य का विषय बनाने में संकोच नहीं हुआ । यही कारण है कि आलोच्य हायावादी कवियों को अपने व्यक्तिगत जीवन के अंतरंग पक्षों के उद्घाटन का भी आग्रह दीख पड़ता है जिसे ^{अग्रहः} ~~असंक्रामण~~ देखना ही अभीष्ट ~~हो~~ होगा ।

प्रसाद ने व्यक्तिगत जीवन से सम्बन्धित पक्षों पर प्रत्यक्ष रूप से अधिक नहीं लिखा पर इसका कारण कदाचित् —

तब भी कहते हैं—कह डालूँ दुर्बलता अपनी बीती ।

तुम सुनकर सुख बाँहोंगे देखोगे — यह गागर रीति ।

सीवन को उधेड़ कर देखोगे क्यों मेरी कन्या की ?
 छोटे से जीवन की कैसे बड़ी कथाएं आज कहूँ ?
 क्या यह अच्छा नहीं कि आँसू की सुनता मैं मौन रहूँ ?
 सुनकर क्या तुम भला करोगे — मेरी पौली आत्मकथा ?
 अभी समय भी नहीं — थकी सोई है मेरी मौन व्यथा ? १५८

पर उन्हीं के द्वारा कालान्तर में रचित आँसू में —

जो घनीभूत पीड़ा थी
 मस्तक में स्मृति - सी छापी
 दुर्दिन में स्मृति- आँसू बन कर
 वह आज बरसने आयी । १५९
 और तदनन्तर ' मेरे कन्दन में बजती ' १६०
 और राँ राँ कर सिसक-सिसक कर
 कहता मैं करुण कहानी
 तुम सुमन नोचते सुनते
 करते जानी अजानी । १६१

उपर्युक्त कविताओं में प्रसाद का व्यक्तिगत चरित्र कितना अपना यह विवादा-
 स्पद हो सकता है पर —

परिरम्भ कुम्भ की मदिरा, विश्वास मलय के भाँके
 मुख-चन्द चाँदनी जल से, मैं उठता था मुँह धोके के साथ

प्रथम पुरुष में रचित लण्डकाव्य आँसू के वैयक्तिक स्तर पर
 इतनी गहरी संवेदना की अभिव्यक्ति है कि इसे कदाचित् प्रसाद के सम्पूर्ण
 वैयक्तिक जीवन से सम्बन्धित न करने पर भी किन्हीं अंशों में व्यक्तिगत

१५८: लहर, पृ० ११

१५९: आँसू, पृ० १४

१६०: ,, पृ०, १४

१६१: ,, पृ० १५

जीवन के अंतरंग रूप के उद्घाटन का अग्रसर आग्रह माना जाय तो कदाचित् अत्युक्ति न होगी ।

पंत के काव्य में भी उनके वैयक्तिक जीवन के कुछ अंतरंग पक्षों पर प्रकाश पड़ता है इसे ग्रन्थ में देखा जा सकता है । बचपन के शब्दों में कवि ने अपने हृदय की कसक, निकाली है १६२

एक झील में नाव डूबने पर युवक बेहोश होता है । आँखें खुलने पर वह एक सुंदरी युवती के जंघे पर अपना सिर पाता है जो उसकी ओर देख रही है पर उनका प्रेम व्यापार समाज सहनकर युवती का गठबंधन दूसरे पुरुष से कर देता है । * पं० रामचन्द्र के शब्दों में यही ग्रन्थबन्धन उस युवक या नायक के हृदय में एक ह ऐसी विषय ग्रन्थि डाल देता है जो कभी खुलती ही नहीं । * १६३ स्वयं पंत ने भी यह स्वीकार किया है कि जैसे ग्रन्थि के असफल कथानक ने मेरे भावी जीवन के विषय में भविष्यवाणी कर दी गयी । 'नारी रूप' में घने लहराते रेशम के बाल घरा है सिर पर मैंने देवि । १६४ भी पंत की वैयक्तिकता ही प्रकट करती है ।

पल्लविनी में ही भावी पत्नी के प्रति, १६५ जिस प्रकार जिज्ञासा व्यक्त की गई उससे कवि की उत्सुकता का पता लगता है । 'नौका बिहार' १६६ के 'कालाकांकर का राज भवन सोया जल में निश्चित प्रमन, पलकों में वैभव स्वप्न सघन, तथा युगवाणी की कविताएं पंत और कलाकांकर के एक विशेष संदर्भ को प्रकट करती है । पर पंत के वैयक्तिक जीवन के अंतरंग पक्षों पर जो प्रकाश उनके लोकायतन पर पड़ा वह उनके अन्य किसी भी काव्य में नहीं । उन्होंने बचपन में व्यक्तिगत जीवन से सम्बन्धित घटनाओं का भी

१६२ : पल्लविनी — भूमिका, पृ० १८

१६३ : हिन्दी साहित्य का इतिहास, ले० रामचन्द्र शुक्ल, पृ० ६४१

१६४ : पल्लविनी, पृ० १८

१६५ : .. पृ० १४४

१६६ : आधुनिक कवि पंत, पृ० ५७

स्पष्ट वर्णन किया है । १६७

‘पानवाला’ १६८ शीर्षक कहानी पंत के मित्र पिताम्बर का चरित्र चित्रण भी पंत के बचपन के सम्बन्ध में प्रकाश डालता है ।

आलोच्य विषय के कवियों के अन्तर्गत व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का सर्वाधिक आग्रह दीख पड़ता है तो वह निराला में । कविता हौ या कहानी, व रेखाचित्र सब में उनके व्यक्तिगत जीवन की भल्लक प्रत्यक्षा या परोक्षा रूप में मिल ही जाती है ।

जब भी निराला के व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप पर प्रकाश डालने वाली कविता की बात होगी सरोज स्मृति का स्थान सबसे आगे होगा क्योंकि अपनी पुत्री सरोज की मृत्यु पर लिखे गए ‘सरोज स्मृति’ शीर्षक लम्बी कविता में उनके जीवनगत अनेक पक्षों का उद्घाटन होता है । पत्नी की मृत्यु, सरोज का ^{माँ} ~~बच्चा~~ के घर पालन - पोषण, कान्यकुब्ज में कन्या के विचार की जटिल समस्या, सरोज का विवाह और उस विवाह में पिता द्वारा सामाजिक आह्वारों को तोड़ना, साहित्य साधना में रत निराला की मुक्त हृद की अबाध रचना और संपादकगण द्वारा रचनाओं का आदर, कवि पत्नी की मृत्यु के अन्तर शादियों के आते प्रस्ताव और कवि द्वारा उनका ठुकराया जाना, सरोज की मृत्यु और कवि के जीवनगत विश्वास का टूटना, तथा असमर्थ पिता की पुत्री के हित में कुछ न करने की असमर्थता और लगातार दुःखों से घिरे रहने पर दुःख ही जीवन की कथा रही, क्या कहूँ आज जो नहीं कही । १६९ कह कर एक आत्म संतोष की भावना और साथ ही विषमता में —

हो गया व्यर्थ जीवन, मैं रण में गया हार १७०

भी निराला के व्यक्तिगत जीवन के रहस्य का उद्घाटन करती है ।

१६७. लोकायतन, पृ० ५२

१६८. पाँच कहानियाँ, पृ० २१

१६९. अपरा, पृ० १४६

१७०. ,, बनबेला—६२

उनके गद्य साहित्य में इस बात का— तब मैं लगातार साहित्य-समुद्र मंथन कर रहा था। पर निकल रहा था केवल गरल। पान करने वाले औले महादेव बाबू (मतवाला संपादक) — शीघ्र रत्न और रंभा के निकलने की आशा से अविराम मुझे मथते जाने की सलाह दे रहे थे। यद्यपि विष की ज्वाला महादेव बाबू की अपेक्षा मुझे ही अधिक जला रही थी फिर भी मुझे आश्वासन था कि महादेव बाबू को कम मेरी शक्ति पर मुझसे भी अधिक विश्वास है। १७१ और कला की रूपरेखा में स्टेशन पर बायल्ड, हाफ बायल्ड या पीच, समय रहा तो आमलेंट, अंडे बतल बे नहीं मुर्गी के १७२— खाना निराला के संपान काल के कठिनाइयों के साथ आमिष खाना-पान के विषय में भी संकेत करता है। साथ ही 'देवी' १७३ कहानी में 'दारागंज में' एक पगली को रजाई दान तथा निराला की उस निरीह पर आत्मीयता की दृष्टि साथ ही चतुरी चमार १७४ को व्यक्तिगत रूप से किये गये मदद, चिरंजीव को नार्ड के साथ भेजकर १७५ अर्जुन की रक्षा निराला के व्यक्तिगत जीवन का चरित्र उद्घाटन करते हैं।

जहाँ तक महादेवी वर्मा के साहित्य का प्रश्न है उनके साहित्य में पद्य की अपेक्षा गद्य में व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का आग्रह काव्य की अपेक्षा गद्य साहित्य में विशेष रूप से देखा जा सकता है। स्मृति की रेखाएं और अतीत के चलचित्र में महादेवी का जीवन चरित्र प्रत्यक्ष रूप से आ गया है। यद्यपि इन रेखा चित्रों में मात्र संकलित होने से एक दूसरे रेखाचित्रों में एक गहरा अन्तराल देखा जा सकता है।

फिर भी घरबार छोड़ कर रात दिन महादेवी के साथ रहने वाली भक्तिन, १७६ सिस्तर के वास्ते ई लाता है कहने वाला चीनी क फेरी वाला, १७७ बट्टीनाथ की यात्रा पर सामान ढोने वाले जंग बहादुर और धनिकी १७८ मन्नु और उसकी माँ, तथा अतीत के चलचित्र और स्मृति की रेखाओं

१७१. सुकुल की बीबी, पृ० ६	१७५. देवी, पृ० २६
१७२. ,, पृ० ६१	१७६. स्मृति की रेखाएं, पृ० ३०
१७३. देवी, पृ० १०	१७७. ,, पृ० १६
१७४. देवी, पृ० २३	१७८. ,, पृ० ३३

के धीसा, अलोपी, बदलू, रधिया, कल्पवास के समय घासफूस की भाँपड़ी में बिना बुलाये मेहमान, बीबिया और रमई, गुंगिया, रामा, भामी (विधवा) बिन्दा, सबिया, बिट्टी—इन सब का वर्णन करने में महादेवी की चरित्रगत दया, क्षमा, कृपा, ममता, स्नेह परीपकार आ तथा समाज में स्त्रियों की स्थिति के प्रति उनका व्यक्तिगत दौध और गाँव की निरक्षरता को दूर करने वाले प्रयत्न का भी पता चलता है। साथ ही महादेवी के व्यक्तिगत प्रयत्न और समाज सुधार के प्रति एक विद्रोहात्मक दृष्टि और इन सबके प्रति लेखिका की क्रिया-प्रतिक्रिया के साथ उनके व्यक्तिगत जीवन पर भी प्रकाश पड़ता है।

डॉ० रामकुमार वर्मा के साहित्य में जीवनगत वैयक्तिकता का उद्घाटन इसलिए नहीं हो पाता क्योंकि उनकी धारणा है कि —

तुम हृदय की बात हो तो मैं तुम्हें क्यों कंठ स्वर दूँ ?

इस नयी पहचान में क्यों दूसरों की दृष्टि भर दूँ ?

मैं नहीं यह चाहता हूँ

प्रेम का परिहास हो । १७६

यही कारण है उनके रचना की साहित्य, काव्य, खंड काव्य और एकलव्य जैसे महाकाव्य में भी तटस्थ रूप से इनका चरित्र नहीं उभर पाया। पर अपवाद रूप में मयूर-पंख की भूमिका में लेखक पात्र की जो अवतारणा की गयी उससे रामकुमार जी के व्यक्तिगत जीवन की झलक मिलती है। साथ ही अनुशीलन के मृत्यु का अनुभव नामक एक संस्मरण में धी के साथ शब्द खा लेने पर हुई मृत्यु पीड़ा का अनुभव उनके व्यक्तिगत जीवन के पक्ष को ही उद्घाटित करता है।

रामकुमार जी के साहित्य में व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूपके उद्घाटन का आग्रह विशेष नहीं दीख पड़ता। इसका कारण यह है कि काव्य में उनकी प्रवृत्ति रहस्यात्मक रही है और नाटक में पात्र के अतिरिक्त स्वयं की अभिव्यक्ति का प्रश्न नहीं उठता। अतः छायावादी कवियों में प्रसाद के अतिरिक्त रामकुमार वर्मा ही ऐसे कवि हैं जिनके साहित्य में व्यक्तिगत जीवन के अन्तरंग रूप के उद्घाटन का आग्रह प्रत्यक्ष रूप से विशेष नहीं दीख पड़ता।

व्यक्ति : मुक्त प्रेम

आलोच्य विषय के प्रायः सभी कवियों का मुख्य विषय प्रेम रहा है पर उनकी दृष्टि में प्रेम के सम्बन्ध में चाहे वह अलौकिक हो या लौकिक स्वकीया हो या परकीया, ऐन्द्रिक हो या आत्मिक कहे जाने वाले प्रेम में प्रायः मुक्त प्रेम की ही भावना दीख पड़ती है। छायावादी कवियों में व्यक्तिवाद की महत्ता का स्वीकार करने के कारण स्वच्छन्दता के प्रति कुछ विशेष आग्रह दीख पड़ता है। उनकी दृष्टि में प्रेम मानव मन की सहज एवं स्वाभाविक प्रवृत्ति है जो अपनी अभिव्यक्ति में सामाजिक, मर्यादा या किसी प्रकार के कृत्रिम बन्धनों का स्वीकार नहीं करती। इस धारणा के पीछे व्यक्ति स्वातंत्र्य की वह भावना दीख पड़ती है जिसमें स्वतंत्रता मनुष्य का जन्म सिद्ध अधिकार माना गया है। छायावादी कवियों में स्वच्छन्दतावाद से प्रभावित होने के कारण प्रेम के सम्बन्ध में एक विद्रोहात्मक रूप देखने को मिलता है क्योंकि प्रेम के सम्बन्ध में एक निश्चित नियम तथा संयम की प्रवृत्ति नहीं देखने को मिलती काव्य में भावनात्मक अतिरिक्त के कारण ही प्रसाद, निराला पंत महादेवी और रामकुमार वर्मा के गीतों में प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से वैयक्तिक स्तर पर प्रेम की इतिवृत्तात्मकता मिलती है यह ओसू, ग्रन्थि, जुही की कली के गीतों के आधार पर कहा जा सकता है। दीपशिखा और आकाशशैला के कुछ गीतों पर भी व्यक्ति के मुक्त प्रेम की धारणा का प्रभाव देखा जा सकता है।

छायावादी कवियों में मुक्त प्रेम के सम्बन्ध में डॉ० शम्भूनाथ सिंह की धारणा है कि " पूंजीवाद तथा पच्छिमी शिक्षा के प्रभाव के कारण मध्यवर्गीय कवियों में स्वच्छन्द सामाजिक आचार-विचारों की प्रवृत्ति जागृत हुई पर अपने यहाँ की सामाजिक रूढ़ियों के कारण उन स्वच्छन्द विचारों को साधारणतया कार्यरूप में परिणत करना सम्भव नहीं हुआ। आर्थिक परिस्थितियाँ भी सुखमय जीवन-निर्वाह के योग्य नहीं थी। इधर पुनरुत्थान-युग का मर्यादावादी नैतिक ऋंश भी स्वच्छन्द प्रेम में बाधक था। इसलिए स्वच्छन्द प्रेम की वासना दमित और अपूर्ण रह जाने से हिन्दी कविता में

प्रेम के निराशमय और कृंठापूर्ण चित्र भी बहुत अधिक आये । पंत जी की ग्रन्थ इसका सर्वोत्तम उदाहरण है । इस प्रकार की परिस्थितियों के बीच निराशा मिलने के कारण एक ओर तो वेदना, दुख और कसक का बाहुल्य दिखाई देने लगा, दूसरी ओर शारीरिक मांसल सौन्दर्य की जगह मानव के अतीन्द्रिय मानसिक और काल्पनिक सौन्दर्य के प्रति आकर्षण, कुतूहल और रहस्यमयता की भावनाएं अभिव्यक्त होने लगीं । इस तरह प्रेम इस युग में शारीरिक से अधिक आध्यात्मिक बन गया । १८०

ह्यायावादी कवियों के मुक्त प्रेम के सम्बन्ध में शम्भूनाथ सिंह द्वारा उनकी आर्थिक परिस्थितियों से सम्बन्धित कथन ठोस आधार पर व्यक्त करता है । जहाँ तक प्रेमाभिव्यक्ति का प्रश्न है ह्यायावादी कवियों में इस बात की भी धारणा नहीं मिलती कि लौकिक प्रेम निंदनीय है । पर इतना अवश्य है कि आलोच्य काल के कवि प्रेम सम्बन्धी सामाजिक रुढ़िता के प्रति विद्रोह की भावना रखते हुए भी अपनी प्रारंभिक अवस्था में उन्मुक्त प्रेम की अभिव्यक्ति के लिए काव्य की उचित पीठिका का निर्माण न कर सके । यही कारण है कि कुछ नैतिक मर्यादाओं का ध्यान में रखते हुए कवि सामान्यतः व्यक्ति को ही आध्यात्मिकता के आवरण में प्रस्तुत कर प्रत्यक्ष रीति से प्रेम की अभिव्यक्ति करने लगे । जिसमें चेतन या अचेतन स्तर पर ऐन्द्रियता आने लगी । कालान्तर में तो ऐन्द्रिय प्रेम भी कवियों की दृष्टि में निंथ नहीं दीख पड़ता । इसका कारण यह था कि सामान्य प्रेम के भी पवित्रता के दृष्टिकोण से अपनी साधनात्मक अवस्था में कम महत्व नहीं दिया गया । ऐसी अवस्था में स्वकीया या परकीया का उनके समझ प्रश्न नहीं उपस्थित हुआ । ह्यायावादी कवियों के समझ प्रेम सम्बन्धी धारणा में व्यक्ति के इस वर्गीकरण में जाति धर्म, अमीर-गरीब या किसी प्रकार के बड़े-छोटे का भेद न था । इसे आलोच्य काल के कवियों में एक - एक कर विश्लेषण से देखा जा सकता है ।

प्रसाद की धारणा थी कि प्रेम में आत्मोत्सर्ग और त्याग की महत्ता है, जीवन में प्रेम की अवहेलना नहीं हो सकती । इसका प्रभाव जीवन में अव्यक्त रूप से प्रवेश करता है । विरह इसका आवश्यक तत्त्व है । ऐसे प्रसाद ने सफल^{१८१} असफल^{१८२} वासनामूलक^{१८३} प्रथम दर्शन^{१८४} एकांगी^{१८५} और बाल प्रेम^{१८६} तक को विश्लेषित किया पर उनकी दृष्टि में गार्हस्थ्य प्रेम आदर्श है । जीवन और प्रेम के सम्बन्ध में उनकी धारणा थी कि बिना

१८१. इरावती--बलराज, चन्द्रगुप्त, किन्नरी-पथिक, कुसुम कुमारी--बलवन्त सिंह, कामना, सन्तोष, गाला - मंगल, चंदा-हीरा, चन्द्रलेखा--विश्वाख, चित्रांगदा--अर्जुन, तानसेन--सांसन, तितली मधुवन, श्रीवर कुमारी--सुदर्शन, ध्रुव स्वामिनी--चन्द्रगुप्त, नलिनी--नन्दलाल, बेरा-रामू, फीरोज--अहमद, बेला-गौली, मणिमाला--जनमेजय, मधुलिका-अरुणा, लीला--विनोद, बाजिरा, अजातशत्रु, विलासिनी--विजय निह्न ।

१८२. कल्याणी--चन्द्रगुप्त, कामना-विलास, कोमा-शक्कर, घंटी-विजय चम्पा, चन्द्रगुप्त, तारा-दामिनी, देवसेना--स्कन्दगुप्त, मद्मा--रामा-स्वामी, पन्नादेवी, नन्हू, मंगला--मुरली, मदन, मृणालिनी मालिनी--मातृगुप्त, मीना--गुल, मोनी-नन्दू, रोहिणी--जीवनसिंह, लैला--रामेश्वर, विजया, विरद्वक, शीरी--बिसाती ।

१८३. कामिनी--राजकुमार, गुलबहार, घनश्यामदास, का नीला के लिए घंटी--विजय, तिथि का कुणाल से, नन्द का सुवासिनी से, नरदेव का चन्द्रलेखा से, पर्वतेश्वर का अलका और कल्याणी से, बाथम का घंटी से, मनु का इडा से, यमुना का मंगल से, रमला--साजन, सुखदेव चौबे राजकुमारी, रामनिहाल, ^{राम-}स्मृवन्दा, लालस ~~विन्द~~, विकटघोष राज्यश्री, विजया-स्कन्द, चक्रपालिक और भटार्क के प्रति, विरद्वक का मल्लिका के प्रति, शाह आलम का गुलाम के प्रति, सलीम का प्रेमा के प्रति, सुरमा का वेशगुप्त कान्तिदेव के प्रति ।

१८४. अलका, सिहरणा, उर्वशी-पुरुखा, कानैलिया-चन्द्रगुप्त, कामना-विलास
(आगे पृष्ठ पर देखें)

प्रेम के व्यक्ति आत्मविस्तार भी नहीं कर सकता —

अकौलै तुम कैसे असहाय
यजन कर सकते ? तुच्छ विचार !
तपस्वी आकर्षिणी से हीन
कर सके नहीं आत्म विस्तार ।

लौकिक प्रेम से ही अलौकिक की सृष्टि होती है और जीवन
की ठोस धरा पर वह अनन्त की ओर विकसित होता है । १८७ क्योंकि इस दर्पण

(१८४ का शेष)

चन्द्रलैला-विश्वास, चित्रांगद, अर्जुन मणिमाला—जनमेजय, मनु
अर्द्धा, वजिरा, अजातशत्रु विजया-स्कन्दगुप्त ।

१८५. अनवरी, अशोक, कामिनी देवी, मालविका, रोहिणी, विरहद्वक, श्यामा,
श्रीनाथ, सरला, सलीम ।

१८६. इरावती—अग्निमित्र, कल्याणी चन्द्रगुप्त, कामना-संतोष, किशोरी—
निरंजन, तितली-मधुवन, देवसेना—स्कन्दगुप्त, सुवासिनी—^{आपका}अनमकम ।
(प्रसाद साहित्य कोश २० २६२)

१८७. कामायनी अर्द्धा ५६, ११०,

अजातशत्रु — ४२, ४३, ४५, १-६, ७३, ६६, ६८, ११४, ११८

औंसू— ३२, ४२, ६२

एक घूंट— १५, २६, ३८, कंकाल— १२०, १४३—४३

कामना— १-३, १-४, १-६, २-३, २-६, २-८

कल्याणालय— ८, १४, २१, २८, कानन कुसुम— २६, ३१, ६५, ७८, ८५,

६३, १११, १२४, चित्राधार— १८, १६, ५८, ७३, ७४, ११०, १५६,

१६२, १६५, १६८, १७३, १७४, १७५, १८१, १८३, १८४, १८६, १९०

भारना— ११, १६, २४, ३४, ३८, ४४, ४६, ८६,

प्रेम पथिक— २, १३, १६, १७, १९, २०, ३२, ३३, २४, महाराणा का

महत्त्व— १७, लहर— ४३, ७५

में कुछ और नहीं केवल उत्सर्ग भलकता है । १८८ प्रसाद के गद्य साहित्य की ओर देखें तो तितली के सुखदेव के शब्दों में " यह सत्य है कि सब ऐसे भाग्य-शाली नहीं होते कि उन्हें कोई प्यार करे पर यह तो हो सकता है कि वे स्वयं किसी को प्यार करें, किसी दुःख-सुख में हाथ बांट कर अपना जन्म सार्थक कर लें ।" १८९ क्योंकि " प्रेम चतुर मनुष्य के लिए नहीं, वह तो शिशु से सरल हृदयों की वस्तु है । १९० मनुष्य अपने त्याग से जब प्रेम को आभारी बनाता है तब उसका रिक्त कोश बरसे हुए बादलों पर पश्चिम के सूर्य के रत्न-लोक के समान चमकता है ।" १९१ बादलों पर पश्चिम के सूर्य के कारण का यही रूप है कि " मानव-हृदय की मौलिक भावना स्नेह है । कभी-कभी स्वार्थ की ठाँकर से पशुत्व की विरोध की प्रधानता हो जाती है । ... प्रेम, मित्रता की भूखी मानवता । बार-बार अपने को ठगाकर भी वह उसी के लिए भगड़ती है । भगड़ती है, इसलिए प्रेम करती है ।" १९२ क्योंकि प्रेम स्वार्थ से परे है । प्रेम जब सामने से आए हुए तीव्र आलोक की तरह आँखों में प्रकाश पुंज उड़ेल देता है, तब सामने की सभी वस्तुएं और भी १९३ दिव्य हो जाती हैं । १९४ इसलिए इस भीषण संसार में एक प्रेम करने वाले हृदय को धोखा देना सब से बड़ी हानि है । दो प्यार करने वाले हृदयों के बीच में स्वर्गीय ज्योति का निवास है । प्रणय महान् है , प्रेम उदार है, प्रेमियों को भी वह उदार और महान् बनाता है । प्रेम का मुख्य अर्थ है, " आत्म-त्याग" । १९५ प्रसाद के शब्दों में ही व्यक्ति के मुक्त प्रेम की सार्थकता इसी में निहित है कि —

१८८ : कामायनी, पृ० ४०, १५३, १६५, २४३, २६४, १०५, ४७

१८९ : तितली, पृ० २-५

१९० : तितली इन्द्रदेव १-- ८

१९१ : तितली, ३-७

१९२ : तितली, ४-३

१९३ : ध्रुवस्वामिनी, पृ० ४२

१९४ : ध्रुवस्वामिनी, पृ० ५२

१९५ : मदन मृणालिनी, पृ० १७८

जिसके प्रकाश में सकल कर्म बनते कोमल उज्ज्वल उदार—
और —

पागल रे ! वह मिलता है कब, उसको तो देते ही हैं सब
आँसू के कन से गिनकर, यह विश्व लिये है ऋण उधार ,
तू क्यों फिर उठता है पुकार ? — मुझको न मिला रे कभी प्यार । १६६

क्योंकि यह जीवन की एक स्वाभाविक भूल है और जीवनगत आवश्यकताओं में
निहित है ।

पंत जीवन की 'मधुरता' के लिए १६७ व्यक्ति में मुक्त प्रेम उसकी -
जीवनगत आवश्यकता मानते हैं । पंत की प्रेम सम्बन्धी धारणा बहुत व्यापक
है । वह जीवन के विभिन्न सम्बन्धों के मध्य उसकी व्याप्ति दिखाकर—जन्म
जीवन को भी उसके मधुर सम्बन्धों की अनुभूति की और प्रेरित करता है । जिससे
प्रेम की महानता घोषित हो ।

यथा — यही है मेरे तन, मन, प्राण
यही है ध्यान, यही अभिमान,
धूल की ढेरी में अनजान,
झिपे हैं मेरे मधुमय गान । १६८

साथ ही पंत का जीवन दर्शन अपनी उदात्त भावना के स्पर्श से प्रेम का झुंगार
करता है । जिसमें वह प्रेम की पवित्रता के सौन्दर्य को विशेष रूप से समाहित
करता है । भारतीय दर्शन में प्रेम मानव की चरम परिणति है । मानव हृदय
प्रेम की पवित्रता के गीत सुनता है —

१६६ : लहर, पृ० ३६

१६७ : पल्लविनी—यामना, पृ० १६

१६८ : पल्लविनी उच्छ्वास, पृ० ६४

एक वीणा की मृदु भांकार, कहाँ है सुन्दरता का पार ।

तुम्हें किस वर्षण में सुकुमारि, दिखाने में साकार ।

तुम्हारे कूने में था प्राण, संग में पावन गंगा स्नान ।

तुम्हारी वाणी में कल्याण, त्रिवेणी की लहरों का गान ।^{१६६}

यह मांसल प्रेम की उन्मुक्त अभिव्यक्ति भी प्रेम की जीवनगत अध्यात्म आस्था सी प्रेरक है । यही कारण है कि उसे 'पीड़ा के हास', 'रोग का उपचार' पाप का परिहार ' और ' एक अधरे संस्कार^{२००} के रूप में व्यक्त किया गया है । उसके जीवन में अगर प्रेम नहीं है तो वह अपनी स्वाभाविक आवश्यकता मानता के रूप में — ' उतारने अपने उर का भार । किसे अब दूँ उपहार ' ^{२०१} के लिए ही विकल रहता है । वह जीवन में प्रेम की आवश्यकता मानता है । चाहे वह माँ का प्रेम हो या प्रणय का । पतं इन दोनों को भी विकासात्मक क्रम में देखने का प्रयास करता है —

अहो विश्वसुग । पुनः गूँथ दो, वह मेरा बिखरा संगीत

माँ की गोदी का अपकी से, पला हुआ वह स्वप्न पुनीत । ^{२०२}

क्योंकि सम्पूर्ण जीवन ही प्रेम से परिवारित है— वह ' बचपन का हास , यौवन का मधुर विलास, प्रौढ़ बुद्धि, जरा का अन्तर्मन-प्रकाश, जन्म दिन का मधुर विलास, प्रौढ़ बुद्धि, जन्म दिन का ह्लास ही या मृत्यु का दीर्घ निःश्वास हो । ^{२०३} क्योंकि मिलन ^{२०४} के रूप में चित्रित हो या प्रणय मिलन , ^{२०५}

१६६: पल्लव— १८

२००: पल्लविनी, पृ० ६८

२०१: पल्लविनी, पृ० ७३

२०२: पल्लविनी, पृ० २३

२०३: पल्लविनी, पृ० ६२

२०४: पल्लविनी, पृ० २०५

२०५: पल्लविनी, पृ० २४४

के अथवा भावी पत्नी के प्रति ^{२०६}, अतः वह * जीवन की ही डाल होगी जिस पर प्रेम विहग का वास ^{२०७} होगा, जिसमें जीवन को अमरत्वदान ^{२०८} प्राप्त हो सकेगा। इसे पंत के उच्छ्वास, ^{२०९} आँसू, ^{२१०} सोने का गान, ^{२११} सुसकान, ^{२१२} अप्सरा ^{२१३} में प्रथममिलन ^{२१४} प्रेम नीड़ ^{२१५} ग्रन्थि ^{२१६} सुसकान ^{२१७} आँसू की बालिका, ^{२१८} में देखा जा सकता है।

जीवन एक ऐसी कला है जिसका विकास प्रेम ही कर सकता है। ^{२१९} यह * रूप सत्य * ^{२२०} है पंत की दृष्टि में प्रेम को मूलभूत तत्त्व सृष्टि में नाना रूपों से सर्वत्र व्याप्त है — साथ ही इसी एक बिन्दु पर वह एक सूत्र में ग्रन्थित है यही कारण है कि एक ही असीम उल्लास विश्व में विविधाभास ^{२२१} के रूप में दीख पड़ता है। चाहे वह * प्रज्ञा के सत्य स्वरूप के रूप में हो, या हृदय गत अपार प्रणय के रूप में, अथवा वह हो लोकसेवा में कविकार शिव के रूप में, ^{२२२} क्योंकि प्रेम मात्र शारीरिक भोग मात्र नहीं है। वह दिव्य, * मुक्ति हृदय की ^{२२३} है।

अतः कवि मानव को मुक्त प्रेम और उसकी जीवनगत आस्था के विषय में यह भी संकेत करता है कि स्वर कोमल शब्दों को चुन-चुन में लिखता जन - जन के मन पर, मानव आत्मा का साथ प्रेम, जिस पर है जन जीवन निर्भर ^{२२४}।

२०६ : पल्लविनी, पृ० १४४

२०७ : पल्लविनी, पृ० १५३

२०८ : पल्लविनी, पृ० १५७

२०९ : ,, पृ० ६२

२१० : ,, पृ० ७२

२११ : ,, पृ० ८७

२१२ : ,, पृ० ८६

२१३ : ,, पृ० १६४

२१४ : ,, पृ० २४४

२१५ : ,, पृ० १५३

२१६ : पल्लविनी, पृ० ३६

२१७ : आधुनिक कवि पंत, पृ० २६

२१८ : ,, पृ० ११

२१९ : चिदंबरा-अभिलाषा, पृ० २३१

२२० : ,, पृ० ५७

२२१ : पल्लव, पृ० ८७

२२२ : पल्लव उच्छ्वास पृ०

२२३ : स्वर्ण किरण, पृ० ३८

२२४ : युगवाणी, पृ० २६

निराला साहित्य में व्यक्ति के मुक्त प्रेम की अभिव्यक्ति उनकी कविताओं तक ही नहीं वरन् उनके कहानी और उपन्यास तक में समान रूप से दर्शनीय है। निराला के प्रेम की अभिलाषा है कि वह इस जीवन संघर्ष को पार लगा दे। प्रेम उनकी दृष्टि में ^{प्रेम की} ^{भी-भी} सार्थक है कि भौतिक संघर्षों के बीच भी जीवन की मधुर सृष्टि कर सके। यथा -

जैसे हम हैं वैसे ही रहे

लिए हाथ एक दूसरे का अतिशय सुख के सागर में बहें।

मुझे पलक, केवल देखें उर में, सुने सब कथा परिमल सुर में
जा चाहें, कहें वे कहें।

वहाँ एक दृष्टि से अशेष देख रहा है जग को निर्भय।

दोनों ही उसकी दृढ़ लहरों सहें। २२५

१. दान प्रथम हृदय को था ग्रहण किया हृदय ने २२६ और कोई भी नारी
२. बाँधों न नाव इस ठाँव बन्धु २२७ की नायिका जो गाँव में पूछे जाने के
कारण नाव घाट पर न लगाने की प्रार्थना करती है। उसका उ घाट पर जल
में तैर कर नहाना और एक हँसी में बहुत कुछ मंगिमाओं की उन्मुक्त अभिव्यक्ति
साथ ही 'मुझे स्नेह का मिल न सकेगा।' २२८ कोई भी नहीं साथ २२९
३. उमड़ करती हो प्रेमालाप २३० छायावादी युग के मानव में व्यक्ति के मुक्त
प्रेम की अभिव्यक्ति का द्योतक है। जूही की कली में भी नायक ने चूमे कपोल २३१

२२५: अनामिका, पृ० ७७

२२६: ,, पृ० ७७

२२७: अमरा, पृ० १८५

२२८: ,, पृ० ५६

२२९: ,, पृ० १८५

२३०: ,, पृ० १०५

२३१: ,, पृ० १५

२३२: ५. २५

और राम की शक्ति पूजा, विदेह उपवन में हुई सीता से प्रथम दर्शन की अभिव्यक्ति कुंठा रहित मुक्त प्रेम की अभिव्यक्ति दर्शनीय है —

विदेह का — प्रथम स्नेह का लतान्तराल मिलन —
 नयनों का — नयनों से गोपन — प्रिय सम्भाषण —
 पलकों का नव पलकों पर प्रथमोत्थान — पतन —
 कोपते हुए किसलय — फरते पराग-समुदाय —
 गाते खग नव — जीवन-परिचय — लत मलय-वलय —
 ज्योति : प्रपात स्वर्गीय — ज्ञात कृति प्रथम स्वीय — २३२
 जानकी नयन-कमनीय प्रथम कम्पन तुरीय ।*

राम का सीता दर्शन और उस प्रथम दर्शन में हुई विभाव, अनु-भाव और संचारी भावों की सूक्ष्मता निराला द्वारा स्वस्थ अभिव्यक्ति के साथ व्यक्त हुई है ।

ह्यायावादी कवियों की दृष्टि में प्रेम मानवीय मनोभावों से ही संबद्ध न था, इस विषय में सब जीवों पर उसकी एक दृष्टि तृण-तृण पर उसकी सुधा दृष्टि^{२३३}, ही प्रेम के विस्तार का प्रदर्शन करती है । इसमें व्यक्ति का जाति-धर्म आदि बाधक नहीं होते कदाचित् इसी धारणा से प्रेरित होकर गद्य साहित्य में कनक (वैश्या)-रामकुमार,^{२३४} मुसलमानिन श्री पुष्पक कुमारी — सुकुल^{२३५} का अन्जर्तीय विवाह और महाराज कशिव-स्वरूप का यमुना से एकांगी प्रेम जाति बंधन नहीं देखता/वही नये पते नामक काव्य संग्रह में मैं कहारिन पर मरता हूँ' की उक्ति में देखा जा सकता है ।

२३२: अपरा, पृ० ४५

२३३: तुलसीदास, पृ० ३१

२३४: अप्सरा, पृ० २३१

२३५: देवी (सुकुल की बीबी), पृ० ४७

महादेवी के काव्य साहित्य में मुक्त प्रेम सम्बन्धी धारणा का विस्तार देखा जा सकता है। कतिपय आलोचकों ने महादेवी की प्रणयानुभूति को नितान्त अलौकिक पृष्ठभूमि से संबंधित किया है। चाहे वह प्रेम मात्र प्रणय सम्बन्धी धारणा से हो या आत्म समर्पण से। महादेवी की धारणा है कि 'अलौकिक आत्मसमर्पण को समझने के लिए लौकिक का सहारा लेना होगा।' २३७ क्योंकि प्रेम में किसी उच्चतम आदर्श, भव्यतम प्रेम सौन्दर्य का पूर्ण व्यक्तित्व के प्रति आत्मसमर्पण द्वारा पूर्णता की इच्छा स्वाभाविक हो जाती है। २३८ इसका कारण यह है कि 'रहस्योपासक का आत्मसमर्पण हृदय की ऐसी आवश्यकता है जिसमें हृदय की सीमा, एक आत्मीयता में अपनी ही अभिव्यक्ति चाहती है और हृदय के अनेक रागात्मक सम्बन्धों में माधुर्यतामूलक प्रेम ही उस सामंजस्य तक पहुँचा सकता है.... माधुर्यमात्र मूलक प्रेम में आधार और आधेय का तादात्म्य अपेक्षित है और यह तादात्म्य उपासक ही सहन कर सकता है, उपास्य नहीं।' २३९ कदाचित् महादेवी की दृष्टि में आराध्य से अधिक आराधक की महत्ता का प्रतिपादन है और उसके मूल की प्रवृत्ति है आराधक की वह साधना जिसके कठिन माध्यम से होकर वह अपने लक्ष्य तक पहुँचता है।

जिस नये रहस्यवाद की २४० चर्चा यामा की भूमिका में की गई उसमें भी लौकिक प्रेम की तीव्रता को उधार लेने २४१ की बात का समर्थन किया गया है। कदाचित् यही कारण है कि लौकिक प्रेम की मुक्त अभिव्यक्ति ही अपने नाना रूप विधानों में रहस्यात्मक आवरणों के भीतर से प्रकट हो सकी।

‘चाहता है यह पागल प्यार, अनोखा एक नया संसार।’ २४२

घायल मन लेकर सौ जाती मेघों में तारों की प्यास’। २४३

२३७: दीपशिखा, पृ० २६

२४१: यामा, भूमिका, पृ० ८

२३८: ,, पृ० २६

२४२: यामा, पृ० १६

२३९: ,, पृ० ३०

२४३: ,, १४

२४०: यामा, भूमिका, पृ० ८

किसी जीवन की मीठी याद..... मचलते उद्गारों से खेल २४४

‘ कितनी रातों की मैंने ’ २४५

अन्तरतम की छाया समेट , मैं तुझमें मिट जाऊँ उदार !

फिर एक बार बस एक बार ॥ २४६

और -

‘ उच्छ्वासों की छाया में, पीड़ा के आलिंगन में,
निश्वासों के रोदन में, इच्छाओं के चुम्बन में ’ २४७

सीख कर सुस्कानों की बान, कहाँ से आये हो कीर्तिल प्राण । २४८

जो तुम आ जाते एक बार २४९

और - तुम्हें बांध पाती सपने में, तो फिर जीवन प्यास बुझा २५०

के साथ अन्तर की पीड़ा ‘ कौन तुम मेरे हृदय में ’ २५१ की उन्मुक्त प्रेममय
अभिव्यक्ति को उन्मुक्त अभिव्यक्ति मिली पर जिस पर शैलीगत रहस्यवाद
बाह्यावस्त्र सा प्रतीत होता है ।

रामकुमार जी ने अपने काव्य साहित्य में इस विषय पर प्रकाश
नहीं डाला पर उनके गद्य साहित्य से इस बात का पता चलता है कि -

‘ जो भावना पक्ष में प्रेम है वही साधना पक्ष में धर्म है । ’ २५२

अंधकार में प्रजापति की प्रेम व्याख्या अपने आप में विषयगत गहराई व्यक्त
करती है । उनके अनुसार इसमें ‘ आँसू और हँसी साथ मिलकर जीवन का चित्र
खींचते हैं । जिसमें विवशता का नाम आत्मसमर्पण हो जाता है । इच्छा ऐसे

२४४ : यामा, पृ० २०

२४५ : यामा, पृ० २५

२४६ : ,, पृ० ३४

२४७ : ,, पृ० ६०

२४८ : ,, पृ० ६२

२४९ : ,, पृ० ६५

२५० : यामा, पृ० १३२

२५१ : ,, पृ० १३५

२५२ : ~~यामा~~ चारु मित्रा, पृ० १५५

२५३ : चारु मित्रा, पृ० १६१

२५४ : ,, पृ० १६१

व्यूह में घूमकर बढ़ती है कि उसका नाम प्रेम हो जाता है । जहाँ दो निर्विकार गुण शरीर के निकट स्पर्शों की मदकता में फूल की सुगंधि पर बैठ कर कौकिल के कंठ में गा उठते हैं और तब शरीर के प्रत्येक रोंम की नोक पर सुख या दुःख ध्रुवलोक की भाँति स्थिर हो जाता है । और तब सुस्कान की रेखा में वसंत मचलने लगता है और कपोलों के हलके उभार की सीमा पर आँसू की लठी हुई एक विकल बुँद में विषाद एक प्रत्यङ्गरी वर्षा की सृष्टि कर देता है ।* डॉ० वर्मा प्रेम की भावना एक आदर्शात्मक आवरण में व्याख्यायित करते हैं कि प्रेम की भावना ऐसी होनी चाहिए कि उससे जीवन का अंत जीवन के आदि से अच्छा बन जाय ।* २५३ तो लगता है वे मुक्त प्रेम को किसी कृत्रिम वर्गीकरण में ढालने का प्रयत्न करते हैं ।* क्योंकि जिस उन्मुक्त प्रेम चर्चा इन्द्रलोक तक फँसी हुई (ही) , पुरंदर ने प्रलय क्रीड़ा के सिर नन्दन-वन के कुंजों में पुष्पों को चिरकाल खिले रहने की शिक्षा दी हो (साथ ही) धृताक्षी और तिलोत्तमा ने अपने दृष्टि पथ पर अंग को चलने की आज्ञा दी हो । यह इस बात का प्रमाण है कि डॉ० वर्मा की दृष्टि इस बात का समर्थन करती है कि सृष्टि के विकास और प्रसार में प्रेम ने उन्मुक्तता सर्वत्र व्याप्त है ।

अतः नैतिक बन्धनों की शिथिलता, स्वच्छन्दता के प्रति अत्यधिक आग्रह , लौकिक आवरण की प्रवृत्ति तथा लाक्षाणिकता व ध्वन्यात्मकता आदि ने काव्य में स्थूल वासनात्मक उद्गारों को भी नवीन साज-सज्जा में आने का अच्छा अवसर दिया । यद्यपि युद्ध प्रेम तथा काम में स्पष्ट अन्तर है । २५५ यह उसके विषय और अभिव्यक्ति के दृष्टिकोण से वर्गीकृत किया जा सकता है पर प्रेम की इस अभिव्यक्ति में वाह्य आवरण की दृष्टि से इनमें पर्याप्त मात्रा में समानता भी मिलती है । साथ ही उन्मुक्त प्रेम के इस वातावरण में क्लयावादी कवि रेन्द्रियकता बचा नहीं पाये हैं । कदाचित् रेन्द्रिकता से स्पष्ट रूप से बचना अपने प्रेम की अभिव्यक्ति में उन्हें मंजूर भी न था । यही कारण है कि कुंठित वासनात्मक उद्गारों को भी अपनी

२५३ : चारुमित्रा, (अंधकार) , पृ० १६१

२५४ . , , , ,

२५५ . पल्लव भूमिका, पृ०

अभिव्यक्ति के निमित्त एक ह्यायावादी मार्ग मिल गया । उनकी दृष्टि में व्यक्ति के मुक्त प्रेम की अभिव्यक्ति व्यक्ति और समाज दोनों के दृष्टिकोण से एक स्वस्थ मनोवृत्ति कही जा सकती है । उनका विचार था कि प्रेम की इस उदात्त भूमिका में ही व्यक्ति अपनी उदात्त भूमिका से उठता है अन्यथा व्यक्ति की मुक्त प्रेम से कुंठित प्रवृत्ति ही समाज में नाना प्रकार की कुरीतियाँ और शैतिक प्रवृत्तियाँ का जन्म देती है जो किन्हीं दृष्टियों से पूरे समाज के लिए घातक होती है और व्यक्ति के स्वाभाविक विकास में बाधक हो जाती हैं ।

दार्शनिक भूमिका में स्वातंत्र्य की भावना और व्यक्ति

व्यक्ति की दार्शनिक भूमिका के अनुसार स्वतंत्रता मानवीय मूल्यों का प्रतीक है क्योंकि जब कभी भी व्यक्ति की स्वतंत्रता पर बात उठती है उस समय स्वतंत्रता को 'जन्मसिद्ध अधिकारों' में के के रूप ही ग्रहण किया जाता है । यह सही है कि व्यक्ति की स्वतंत्रता को वैज्ञानिक कार्य कारण सम्बन्ध की दृष्टि से नहीं विश्लेषित किया जा सकता पर इसे इनकार नहीं किया जा सकता कि प्रकृति ने भी व्यक्ति को किन्हीं अंशों में यह स्वतंत्रता दे रखी है कि वह अपना विकास कर सके । व्यक्ति के इस विकास का सम्बन्ध ह्यायावादी कवियों की दृष्टि में कर्म की स्वतंत्रता है । २५६ जीवन की स्वतंत्रता है, अधिकार और कर्तव्य की स्वतंत्रता है जिसको पालन करता हुआ व्यक्ति एक ऐसे समाज का निर्माण कर सकता है जिसमें व्यक्ति और उसके व्यक्तित्व का विकास कुंठित न हो सके ।

२५६, हम इन सत्त्यों को स्वयंसिद्ध मानते हैं कि सभी जन जन्मतः एक समान हैं, सबको उनके सिरजनहार ने कुछ ऐसे अधिकारप्रदान किए हैं जिन्हें छीना नहीं जा सकता और इन अधिकारों में जीवन, स्वतंत्रता और अपनी खुशहाली के लिए प्रयत्नशील रहने के अधिकार भी शामिल हैं । —
अमरीकी इतिहास की रूपरेखा, पृ० २६.

ह्यायावादी कवि पंत और निराला कालान्तर में मार्क्सवाद से भी प्रभावित हैं। मार्क्सवादी दर्शन में मनुष्य की स्वतंत्रता का माप यह है कि वह किस हद तक अपने वातावरण को अपने साध्यों की प्राप्ति में लगा सकता है। यह स्वतंत्रता का स्वीकारात्मक पक्ष पुष्ट करता है, यह स्वतंत्रता केवल नियतिवाद से ही स्वतंत्रता नहीं है वरन् प्रभावपूर्ण शक्ति के द्वारा विशिष्ट कार्य सम्पन्न करने की स्वतंत्रता है। २५७

प्रसाद, पंत, निराला, महादेवी और रामकुमार वर्मा पर भारतीय दर्शन का प्रभाव ही या पाश्चात्य दर्शन का प्रभाव पर सभी स्वतंत्रता का अर्थ व्यक्ति की दार्शनिक भूमिका में कर्म और मानवीय वृत्तियों के साथ अपनी स्वाभाविक अवस्था में जीवन व्यतीत करने के अर्थ में ही लेते हैं पर ऐसी अवस्था में भी इनके साहित्य से —

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्गुह्येऽजुन तिष्ठति ।

प्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूपा^{दा}नि मायया ॥ २५८

हे अर्जुन ! ईश्वर सब प्राणियों के हृदय में रह कर (अपनी) माया से प्राणिमात्र को (ऐसे) घुमा रहा है, मानो सभी (किसी) यन्त्र पर चढ़ाये गये हों । (इसमें) कर्मपराधीनता का गूढ़ तत्त्व बतलाया गया है । यद्यपि आत्मा स्वयं स्वतंत्र है, तथापि जगत् के अर्थात् प्रकृति के व्यवहार स्वयं स्वतंत्र है, तथापि जगत् के अर्थात् प्रकृति के व्यवहार को देखने से मालूम होता है कि उस कर्म के चक्र पर आत्मा का कुछ भी अधिकार नहीं है, कि जो अनादि काल से चल रहा है । जिनकी हम इच्छा करते, बल्कि जो हमारी इच्छा के विपरीत भी हैं, ऐसी सैकड़ों हजारों बातें संसार में हुआ करती हैं तथा उनके व्यापार के परिणाम भी हम पर होते रहते हैं ।

२५७; मार्क्सवाद और मूल दार्शनिक प्रश्न, पृ० ६६

२५८, गीता, १८।६१

उक्त व्यापारों का ही कुछ भाग हमें करना पड़ता है । (यदि इन्कार करते हैं तो बनता नहीं है) ऐसे अवसर पर ज्ञानी मनुष्य अपनी बुद्धि को निर्मल रखकर और सुख या दुःख को एक-सा समझ कर सब कर्म किया करते हैं , किन्तु मूर्ख मनुष्य उनके फन्दे में फँस जाता है । इन दोनों के आचरण में यही महत्वपूर्ण भेद है । २५६

पर दार्शनिक दृष्टिकोण की भूमिका में व्यक्ति की स्वतंत्रता पर प्रायः जितने भी मतवादों के प्रभाव हैं उन्हें अलग अलग विश्लेषित करके ही प्रत्येक कवि के स्वतंत्रता विषयक दृष्टिकोण का स्पष्टीकरण करना अभीष्ट होगा ।

प्रसाद जी के दृष्टिकोण से उनकी दार्शनिक पृष्ठभूमि में यदि व्यक्ति की स्वतंत्रता पर विचार करें तो उनके साहित्य में नियतिवाद २६० का स्वर प्रखर मिलेगा । नियतिवाद में व्यक्ति को कर्म करने की स्वतंत्रता नहीं रहती नियति ही संसार की शासिका है । शैव दर्शन में यह शिव की शक्ति कही गई है और इसके अन्तर्गत शिव के वामदेव, शर्व, भव, उद्भव, वज्र-देह, प्रभु, धाता, क्रम, विक्रम और सुप्रभेद आदि दस रूपों की भी कल्पना की गई है । ये नियति के कार्य का संचालन करते हैं ।

काव्य, २६१ नाटक, २६२ कहानी, २६३ उपन्यास सभी २६४ में नियति का समर्थन इस बात की ओर संकेत करता है कि प्रसाद का दृष्टिकोण किन्हीं अर्थों में व्यक्ति की स्वतंत्रता को पूर्णतः स्वतंत्र अर्थ में नहीं

२५६. गीता रहस्य, पृ० ८६ (बालगंगाधर तिलक)

२६०. प्रत्यभिज्ञा दर्शन में ३६ तत्त्व माने जाते हैं नियति भी इनमें से एक है । यह संसार का नियमन करने वाली शिव शक्ति है । षट् कंचुकों में इसका भी स्थान है ।

२६१. नाचती है नियति नटी सी, कन्दुक क्रीड़ा सी करती ।

इस व्यथित विश्व के आंगन में , अपना अतृप्त मन भरती । ओसू, ५१

(आले पृष्ठ पर देखें)

ग्रहण करता बल्कि " उमा कीट मरकट की नाई", सबै नचावत राम गोसाई" के अर्थगत एवं परिपेक्षा में ही ग्रहण करता है। पर यह सब करना भी प्रसाद के व्यक्ति की कर्मगत स्वतंत्रता को नियतिवाद से सम्बन्धित करके भी उसे भाग्यवाद से अलग रखता है क्योंकि भाग्यवादी अकर्मण्य होकर सब कुछ भाग्य पर कौड़ कर्म पर विश्वास खो बैठता है। जबकि नियतिवादी कर्म में लीन रहता है। कर्म में उसकी आस्था रहती है और वह यह विश्वास रखता है।

पिछले पृष्ठ का शेष—

संकैत नियति को पाकर, तम से जीवन उलझाएँ। पृ० ६०

...

निमोह काल के काले पट पर कुछ अस्फुट लेखा। पृ० ४५

इस नियति नटी में अति भीषण, अभिनय की छाया नाच रही

.....

कातरता से भरी निराशा देल नियति पथ बनी वही। कामायनी, १६

.....

उस एकान्त नियति शासन से चले विवश धीरे धीरे। ॥आशा, पृ० ३४

.....

मनु ब्रह्मा का खेल नियति प्रदर्शित करता है। साथ ही सारस्वत प्रदेश में नियति चक्र (१६३), नियति प्रेरणा (पृ० १६५), नियति विक-
षणमयी (पृ० २००) और मूर्छित प्रजापति मनु से अद्वा का संपर्क भी नियतिवाद का ही द्योतक है।

कौन उठा सकता है धुंधला, पट भविष्य का जीवन में—प्रेमपथिक नियति ने किशोरी और चमेली ऐसे सम्पन्न व्यक्तियों को विरागी बनाया।

— प्रेम पथिक

कानन कुसुम, पृ० ११६, चित्राधार, पृ० १४२, लहर, पृ० ६७

२६२. अजातशत्रु १-४, ३-७ एक छूट—मनुष्य, कामना—२-१,

चन्द्रगुप्त—पृ० ४-५, जनमेजय का नागयज्ञ ३-१, २-१, ध्रुवस्वामिनी,

पृ० ३३, ६६, स्कन्दगुप्त—१-४

२६३. कहानी (आधी), पृ० २१, (मधुआ), पृ० ४७

२६४. इरावती, पृ० ७३, ८७, तितली, २-१

कि उसे कर्म की स्वतंत्रता प्राप्त है। पर फलाशा की ओर उसका ध्यान नहीं रहता क्योंकि उसके विषय में वह स्वतंत्र नहीं रहता। फल को नियतिके हाथों में मानता है। अतः प्रसाद जी व्यक्ति की स्वतंत्रता को दार्शनिक दृष्टिकोण से उसे कर्म करने में स्वतंत्र मानते हैं पर जैसा उन्होंने अज्ञातशत्रु के जीवक, मागधी, करुणाालय के रोहित शुनफोन, कामना का विलास, जनमेजय के नागयज्ञ के जरत्कार, जनमेजय, व्यास, उत्तक, सरमा, माणावक, वेद, चन्द्रगुप्त मौर्य में चन्द्रगुप्त चाणक्य शकटार, सिंहरणा, ध्रुवस्वामिनी, राज्यश्री में शान्तिदेव, देवगुप्त, मधुकर, कमला, विशाल, स्कन्दगुप्त में अमन्तदेवी, विजया, चक्रपालिक, खिलगल, प्रपंच बुद्धि कमला, मातृगुप्त, के संवादों द्वारा जो विचार व्यक्त किये हैं उससे भी नियति-वाद की ही पुष्टि होती है।

नियतिवाद गीता की भाँति ही फलाशा को त्याग कर कर्म में लीन होने की प्रेरणा देता है। ऐसी स्थिति में प्रसाद के अनुसार व्यक्ति की स्वतंत्रता कर्म में है फल में नहीं।

पंत के साहित्य को व्यक्ति की स्वतंत्रता के दार्शनिक परिप्रेक्ष्य में देखें तो उन पर पढ़ने वाले अन्य प्रभावों की ओर भी दृष्टिपात करना पड़ेगा। पल्लव काल में पंत परमहंस देव तथा स्वामी विवेकानन्द से प्रभावित दीख पड़ते हैं और कालान्तर में गांधीवाद से। पर सन् ३७ से सन् ४० तक उन पर मार्क्सवाद का प्रभाव दीख पड़ता है जिसमें युगवाणी, रूपाम, ग्राम्या का प्रकाशन हुआ। उपर्युक्त प्रभावों को पंत ने स्वयं ही चिदंबर (पृ० १५) की भूमिका में स्वीकार किया है।

पंत की प्रारंभिक रचनाओं में नियतिवाद का प्रभाव मिलता है जिसमें उसे 'निर्दोष' और अकृत^{२६५} की संज्ञा का संबोधन दिया गया। इसे व्यक्ति की कर्म की स्वतंत्रता की दृष्टि से भावी पत्नी के प्रति नौका बिहार, ^{२६६} युग उपकरण, ^{२६७} नव संस्कृति ^{२६८} में देखा जा सकता है जिससे

२६५ पल्लविनी (नौका बिहार) पृ० १८७

२६६ चिदंबर, पृ० ३८

२६७ ,, पृ० ३८

२६८ ,, पृ० ३८

पता चलता है पंत व्यक्ति की स्वतंत्रता के पीछे हैं। कवि ने व्यक्ति के कर्म की स्वतंत्रता अपेक्षित की है जिससे 'जीवन' की 'जागा-धूलि' उसके कर्म सिक्त जीवन के माध्यम से सुरक्षित रह सके। २६६ कर्म का मन में तो पंत ने व्यक्ति के स्वतंत्रता विषयक कर्म का आख्यान ही कर दिया कि —

* प्रथम कर्म करता जग दर्शन

पीछे रै सिद्धान्त मन वचन । २७०

पर कर्म की यह व्याख्या नियतिवाद के विपरीत नहीं है।

* पंत की विचारधारा का दूसरा रूप वहाँ देखने को मिलता है जहाँ वह मार्क्सवादी दृष्टिकोण से व्यक्ति के स्वतंत्रता की व्याख्या करते हैं। यहाँ न उनका नियतिवाद दीख पड़ता है और न भाग्यवाद इसे मार्क्स के प्रति व्यक्ति के स्वतंत्रता विषयक क्रान्तिकारी दृष्टिकोण में देखा जा सकता है —

दंतकथा वीरों की गाथा, सत्य, नहीं इतिहास,

सम्राटों की विजय बालसा, ललन भूकृति विलास,

देव नियति का निर्मम क्रीड़ा चक्र न वह उच्छृंखल—

धर्मान्धता, नीति, संस्कृति का ही न मात्र समर स्थल ।

साक्षी है इतिहास, किया तुमने दुन्दुभि से घोषित—

प्रकृति विजित कर, मानव ने की विश्व सभ्यता स्थापित ।

विकसित हो, बदले जब-जब जीवनोपाय के साधन,

युगबदले, शासन बदले, कर गत सभ्यता समापन ।

सामाजिक इतिहास संबंध बने नव, अर्थ भित्ति कर नूतन,

नव विचार, नव रीति नीति, नव निगम भाव, नव दर्शन ।

साक्षी है इतिहास, आज होने को पुनः युगान्तर,

अधिकों का अब शासन होगा उत्पादन यंत्रों पर ।

वर्गहीन सामाजिकता देगी सबको सब साधन,

पूरित होंगे जन के भव जीवन के निखिल प्रयोजन ।

दिग दिगन्त में व्याप्त निखिल युग युग का चिर गौरव हर,
जन संस्कृति का नव विराट् प्रासाद उठेगा भू पर... २७१

व्यक्ति की स्वतंत्रता की धारणा से प्रेरित होकर ही पंत ने उपर्युक्त पक्तियों में मार्क्सवाद को स्वीकार किया। जिसमें नियतिवाद कर्मवाद और भाग्यवाद पीछे छूट जाते हैं। पंत की यही विचार-धारा उनके भूत दर्शन, साम्राज्यवाद, अमजीवी आदि रचनाओं में भी परिलक्षित होता है।

पर कालान्तर में पंत की विचार धारा व्यक्ति की स्वतंत्रता की दृष्टि से मार्क्सवाद तक ही सीमित नहीं रहती वरन् यह 'नव मानवता का संदेश सुनाती हुई स्वाधीन देश के नागरिकों में व्यक्ति स्वतंत्रता की भावना को जगाने का प्रयत्न करती है ताकि व्यक्ति की स्वतंत्रता व्यक्तित्व के विकास को कुंठित न कर उसके पूर्ण व्यक्तित्व के विकास में सहायक हो सके।

निराला की रचनाओं में व्यक्ति स्वातंत्र्य विषयक धारणा में जितना परस्पर विरोधी रूप मिलता है उतना किसी ह्यायावादी कवि में नहीं। एक ओर वे नियतिवाद की धारणा से ओत-प्रोत हैं जिसमें मैं अकेला देखता हूँ आ रही मेरी दिवस की सांध्य बेला २७२ और बांधे जीवों की बन माया खड़हर का अद्भुत अज्ञात उस पुरातन के मलिन साज बन, २७४ अपनी स्थिति का सारगर्भित संकेत करता है। साथ ही तुम्हें खोजता था मैं पा नहीं सका २७५ और अध्यात्म फल में कड़ी मारें पड़ी दिल हिल गया २७६ में

२७१: चिदंबर, पृ० ४८

२७२: अपरा, पृ० ५४

२७३: ,, पृ० १५४

२७४: आत्मिका, पृ० २६

२७५: ,, पृ० १४७

२७६: परिमल, पृ० १००

व्यक्ति की स्वतंत्रता को कर्म करने तक ही सीमित करता है क्योंकि कर्म का फल व्यक्ति के हाथ में नहीं ।

दूसरी ओर कालान्तर में निराला ने बिल्लैसुर बकरिहा में बिल्लैसुर का जीवन-दर्शन कर्म फल के पक्ष को मार्क्सवाद से संबंधित किया । कदाचित् इसका कारण है कि स्वयं निराला के शब्दों में 'बिल्लैसुर बकरिहा' प्रगतिशील साहित्य का नमूना है । २७७ बिल्लैसुर के माध्यम से निराला ने यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि अपने अम से बिल्लैसुर एक गरीब से अमीर कैसे बन गया । यहाँ निराला का नियतिवाद नहीं दीख पड़ता बल्कि दार्शनिक दृष्टिकोण से वे व्यक्ति के कर्म की स्वतंत्रता को मार्क्सवादी दृष्टिकोण से अधिक प्रभावित दीख पड़ते हैं । वहाँ यह परिलक्षित होता है कि व्यक्ति को मार्क्सवादी विचार से इसके आदर्श परिमिति में जीवन की समृद्धि और सृजनात्मानवीय सबन्धों में न्याय और हेतुवादी आधार और इन्सान की सब सर्वनात्मक शक्तियाँ का विकास आ जाता है । २७८ वहाँ बिल्लैसुर की स्वतंत्रता का अर्थ अपने आप अपने को गढ़ने में है । " क्योंकि जब हम स्वतंत्रता की बात सोचते हैं तो हम अपने को अधिकतर विचारों की स्वतंत्रता , प्रेस की स्वतंत्रता और धार्मिक मतों की स्वतंत्रता तक सीमित कर देते हैं । जब स्वतंत्रता की सीमाएं हमें दूसरे आदमियों के विरोध के कारण विकसित जान पड़ती हैं । यह एक बहुत बड़ी गलती है । भौतिक प्रकृति की विशाल आवर्त, इसकी लौह विधियाँ, मानव की वेदना के दृश्य का निर्माण करती हैं — जन्म और मृत्यु, ताप, शीत, भूख, बीमारी और ध्येयों की सामान्य अव्यवहारिकता , सब मानव की आत्मा को बन्दी करने के लिए अपना हिस्सा लेती हैं । स्वतंत्रता का सार ध्येयों की व्यावहारिकता ही है । मानव-समाज को सबसे अधिक कष्ट उसके फँसे हुए ध्येयों की अपूर्णता और असिद्धि से होता है । .. सब तो यह है कि कार्यों की स्वतंत्रता हमारी प्रारंभिक आवश्यकता है । " २७९

२७७ : बिल्लैसुर बकरिहा , भूमिका पे

२७८ : मार्क्सवाद और मूल दार्शनिक प्रश्न , पृ० १८२ , ओमप्रकाश आर्य

२७९ : एडवैन्यर्स आफ आइडियाज , अलफ्रेड नोर्थ व्हाइटहेड , पृ० ६६

जिसमें, नियतिवाद की विचारधारा को प्रश्रय नहीं मिलता क्योंकि वह नियतिवाद को अराजकता मानता है जिसे बिल्लेसुर के चरित्र द्वारा प्रस्तुत किया गया। नये-पते की कुछ कविताओं में भी यही व्यक्ति-स्वातंत्र्य की व्याख्या प्रस्तुत की गई है जिसे 'हण्टी साहब आये, २०० मंहू मंहूंगा रहा, २०१ भीगुर छटकर बोला, २०२ में स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है।

दासता पुरुष की हो या नारी की निराला के प्रत्येक व्यक्ति को दासता से मुक्त रखना चाहते थे। ताकि वे स्वतंत्र रूप से अपना विकास कर सकें। उनकी धारणा थी कि जिस तरह स्त्रियों की गिरी दशा से उन्हें विशेष सहानुभूति थी उसी तरह गुलामों के प्रति भी। हम स्वयं गुलाम हैं उसी तरह अपनी स्त्रियों को भी गुलाम बना रक्खा है, बल्कि उन्हें दासों की दासियों कर रक्खा है। इस महादैन्य से उन्हें शीघ्र मुक्ति देनी चाहिए। तभी हमारी दासता की बेड़ियाँ कट सकती हैं। जो जीवन बाहरी स्वतंत्रता नहीं प्राप्त कर सकता, वह मुक्ति जैसी सावैभौमिक स्वतंत्रता कब प्राप्त कर सकता है? उन्हें शिक्षा की ज्योति से निर्मल कर देना ही है, जिससे देश की तमाम कामनाओं की सिद्धि होगी, और स्वतंत्र सुखी जीवन से तृप्त होकर आत्मिक मुक्ति में लगेगा। २०३

आध्यात्मिक दृष्टिकोण से जहाँ निराला मुक्ति की बात करते हैं वहीं वह 'हारता रहा मैं स्वार्थ समर से निराश' 'मुक्त भाग्यहीन' की दुख ही जीवन की कथा रही के कारण कर्म फल पर भी वज्रपात होने के कारण हताश हों ईश्वर के शरण चला जाता है। ऐसी अवस्था में वह राम के हुए तो बने काम, विपदाहरण हार हरि है करौ पार, प्रणाम से जो कुछ चराचर तुम्ही सार, २०६ मेरी सेवा ग्रहण करो, २०७ और दुख हर

२००. नये पते, पृ० ८७

२०१. नये पते, पृ० ६६

२०२. ,, पृ० ५७

२०३. प्रबंध प्रतिमा, पृ० १३५

२०४. अपरा, पृ० १६४

२०५. आराधना, पृ० २०

२०६. ,, पृ० २१

२०७. ,, पृ० २४

दे, जल-शीतल सर दो । वरदे । पावन उर को दर दे ।^{२८८} के रूप में आत्म समर्पण की भावना इतनी प्रबल हो जाती है कि उसके व्यक्ति का स्वतंत्र दृष्टिकोण कर्म, फल इत्यादि सब कुछ भाग्य से प्रभावित दीख पड़ता है ।

अतः निराला दर्शन के विकास की क्रमिक रेखा स्पष्ट दीख पड़ती है । वह पहले कर्म की महत्ता देता है जहाँ नियतिवाद की प्रधानता है । कालान्तर में जब यह कर्म और फल से सम्बन्धित होता है तो वह मार्क्सवाद की ओर अग्रसर होता है । पर अंत में जब वह व्यक्ति स्वातंत्र्य की सीमा से खूब अच्छी तरह परिचित हो जाता है तो उसे लगता है कि अब तक का संघर्ष गत सत्य का फल व्यर्थ था । यही वह भाग्यवादी हो जाता है । यहाँ निराला के अनुसार व्यक्ति की स्वतंत्रता समाप्त हो जाती है और वह भाग्य के हाथ का खिलौना मात्र रह जाता है ।

महादेवी व्यक्ति की स्वतंत्रता को समाजगत दृष्टिकोण से अधिक देखती हैं पर यह बात केवल गद्य के लिए सत्य है । पद्य में इनमें भी नियतिवाद का प्रभाव स्पष्ट दीख पड़ता है ।

‘ मैं न यह पथ जानती री और अलि विरह के पथ मैं मैं तो न
इति अथ मानती री^{२८९} तथा मैं क्यों पूछूँ यह विरह निशा कितनी बीती
क्या शेष रही ?^{२९०} महादेवी के व्यक्ति की स्वातंत्र्यता विषयक नियति-
वाद पर प्रकाश डालता है । क्योंकि उसे स्वयं ही अपना आदि, अन्त,
गन्तव्य या गतिविधि का पता नहीं । व्यथा की घड़ियों कितनी बीतीं इसे
पूछने से लाभ ही क्या ? यदि गन्तव्य या लक्ष्य को पाना होगा तो वह
स्वयं ही प्राप्त हो जायेगा । पर यहाँ नियतिवाद का अर्थ प्रसाद के नियति-
वाद से भिन्न कोई अपना अलग अर्थ नहीं रखता । पर इतना अवश्य है कि
यह स्थिति गद्य में नहीं की जा सकती ।

२८८ : आराधना, पृ० २८

२८९ : दीपशिखा, , पृ० ६६

२९० : , , पृ० ११४

महादेवी के गण में व्यक्ति की स्वतंत्रता अपनी जन्मजात अधिकारों की मांग करती है। इनके लेख, रेखाचित्र, या संस्मरण साहित्य में पद्य साहित्य के नियतिवाद के विपरीत समाज में व्यक्ति के स्वतंत्रता की विवशता पर एक खरोश दीख पड़ता है क्योंकि यह स्वतंत्रता उनकी दृष्टि में आधुनिक समस्याओं के दृष्टिकोण से पुरुष की उतनी नहीं है जितनी नारी की। पर जब उसके मूल कारण पर विचार करते हैं है बौद्धिक प्रक्रिया में इनका नियतिवाद में विश्वास उठ-सा गया लगता है। वह समाज के यथार्थ मिश्रित ठोस धरातल पर स्त्री के लिए ऐसे सामाजिक अधिकारों की मांग करती है जो किसी दार्शनिक मतवाद से सम्मत हो आ नहीं पर आधुनिक परिस्थितियों में मानवोचित अवश्य है। उनकी दृष्टि समाज में स्त्री-द्वारा प्राप्त अधिकार-उसकी वैयक्तिक उपेक्षा साथ ही वैचारिक दृष्टिकोण से आज के बौद्धिक परिपेक्षा में असंतुलित सामाजिक व्यवस्था का चिह्नक है।

‘बिबिया’ २६१ जिसे समाज ने वैयक्तिक दृष्टिकोण से जीने की स्वतंत्रता नहीं प्रदान की गई थी। भक्तिन, २६२ भी समाज में ऐसी ही नारी की प्रतीक है जिसे समाज के स्वतंत्रता सम्बन्धी अधिकारों की कान कहे जीवन सम्बन्धी अधिकार भी सुविधा पूर्वक नहीं मिले। ‘विस्मय’ विजडित कीदनी का मार खाते- मन से ही नहीं, शरीर से भी बेसुध हो जाना बिन्दा २६३ पर नयी अम्मा के अत्याचार की कहानी, २६४ विचारों बिट्टी को ५४ वर्ष वाला पति २६५ यदि सामाजिक कुरीतियों की नियति ही है तो महादेवी की आत्मा एक बार सारी नियतिवाद को भी अस्वीकार कर देना चाहती है। लगता है वह प्रत्येक प्राणी को कर्म ही नहीं उसके फल सम्बन्धी अधिकार भी देना चाहती है। पर असफल विद्रोह की तरह स्त्रियों के स्वतंत्रता मात्र स्वीकृति की तरह अभिव्यक्ति होकर रह जाती है। वे स्वतंत्रता के पाश्चात्य विचारधारा को ग्रहण करते-करते पुनः नियति-

२६१: स्मृति की रेखाएं, पृ० १०६

२६२: ,, पृ० ३

२६३: अतीत के चलचित्र, पृ० ३३

२६४: ,, पृ० ४२

२६५: ,, पृ० ५८

बाद पर लौट आती है क्योंकि हर रेखाचित्र, हर संस्मरण के अन्त में नियतिवाद की विवशता दीख पड़ती है जैसे — तब न जाने किस अनिष्ट सम्भावना से २९६ पूर्व कहे गये धर्माचार्यों द्वारा उसे 'असत्य प्रमाणित कर कुम्भीप्राक में विहार करने की इच्छा' २९७ भले ही न हो पर 'नियति के व्यंग से जीवन और संसार के छल से मृत्यु पाने' २९८ के साथ व्यक्ति को यदि आज भी अभिजात्य का गर्व २९९ हो और आज भी समाज द्वारा मिले भलाई-बुराई के प्रमण पत्रों पर विश्वास हो ३०० उसे व्यक्ति स्वतंत्रता में नियति के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है ।

पर रामकुमार वर्मा न नियतिवाद से प्रभावित हैं न मार्क्सवाद से । उनके दृष्टिकोण से व्यक्ति की 'प्रवृत्ति में ये चार बातें मुख्य हैं — अतीत के प्रति आस्था, अच्छी लगनेवाली वस्तुओं का अनुकरण, आत्म-सन्तुष्टि से आनन्द की अभिव्यक्ति और उस अभिव्यक्ति में कौतुहल । ३०१ इनमें से चारों ही दार्शनिक पृष्ठभूमि में व्यक्ति की स्वतंत्रता सम्बन्धी दृष्टिकोण से संबंधित किये जा सकते हैं क्योंकि डॉ० वर्मा मूलतः कबीर दर्शन से प्रभावित हैं ।

कबीर दर्शन में ब्रह्म-जीव अलग सत्ता नहीं रखते पर दोनों में ही माया द्वारा अन्तर भासित होता है । माया को दूर करने में साधना की आवश्यकता है ३०२ और यही साधना के निमित्त ही व्यक्ति स्वतंत्र है । इस स्वतंत्रता के प्रति उसकी आस्था उपयुक्त चार बातों के कारण ही होती है ।

२९६. अतीत के चलचित्र, पृ० ३४

२९७. ,, पृ० ४६

२९८. ,, पृ० १००

२९९. ,, पृ० ८७

३००. ,, पृ० ८७

३०१. दीपदान, पृ० ७

३०२. अनुशीलन, पृ० ७५

पर कतिपय स्थलों में कुछ ऐसी भी विचारधारा मिलती है जैसे — अब अपना काम पूरा करके चला जाना ही है । ३०३ * हमारे भाग्य का विधान नहीं है । ३०४ और अंततः माया द्वारा * पुल्लभ और स्त्री दोनों माया से निर्मित होंगे किन्तु उनमें जो मर्दा रेखा होगी उनमें व्यवस्थित होंगे । * ३०५ साथ ही प्रजापति द्वारा सृष्टि के निर्माण की सूचना कदाचित् व्यक्ति की भाग्यरेखा के ही विश्वास को इंगित करता है । * उत्सर्ग में आपोदेस तोड़ देने के कारण मृत्यु के रहस्य का अंततः उद्घाटन न होना कदाचित् अंधकार में ही निर्माण कार्य होगा * की पुष्टि करता है । अतः डॉ० वर्मा कबीर से प्रभावित होने के कारण विद्या और अविद्या माया द्वारा व्यक्ति के धर्म को भी स्वतंत्र नहीं देखते क्योंकि सब कुछ माया द्वारा ही संचालित होता है ।

दार्शनिक भूमिका में मौदा और व्यक्ति

प्रायः सभी धर्मों में मृत्यु सम्बन्धित कुछ अपनी धारणाएं निश्चित मिलती है जिनका सम्बन्ध व्यक्ति के जीवन के बाद से होता है । इस धारणा से यह परिलक्षित होता है कि मृत्यु के अनन्तर जीव की क्या गति होती है । मृत्यु की स्थिति को विभिन्न नामों से संबोधित किया गया जिसे मौदा, निर्वाण, लय भी कहते हैं । पर कतिपय ऐसी दार्शनिक मान्यताएं मिलती हैं जो व्यक्ति की मृत्यु के अनन्तर किसी स्थिति की सत्ता को स्वीकार नहीं करतीं । इस विषय में आलोच्य विषय के छायावादी कवियों की मौदा विषयक धारणा को प्रायः देखना ही अभीष्ट होगा ।

३०३ : क्षुराज ज्यों की त्यों धर दीनी बदरिया, पृ० १२८

३०४ : मयूरपल, (शहनाई की शर्त), पृ० २७०

३०५ : चारुमित्रा (अधिकार) , पृ० १४६

३०६ : , , (उत्सर्ग) पृ० ६३

प्रसाद साहित्य में मोक्षा संबंधी धारणा पर शैवागम का प्रभाव
दीख पड़ता है । कामायनी के अन्त में मनु और श्रद्धा की परिणति —

इच्छा क्रिया ज्ञान मिल लय थे ,

दिव्य अनाहत मिल-लव-धे पर निनाद में ३०७

के रूप में दिखाया है । साथ ही जीवन में समन्वय तथा समरसता की और संकेत
किया है । यह संकेत कामायनी के अंतिम चार सर्ग निर्वेद, दर्शन, रहस्य और
आनन्द में प्रतिपादित शैव दर्शन के प्रभाव के रूप में दीख पड़ता है ।^{३०७} शैव धर्म
सिद्धान्त में ज्ञान अथवा कर्म को मुक्ति का साधन न मानकर 'क्रिया' को मुक्ति
का साधन बताया गया है । मल को दूर करने का साधन अनुगृह शक्ति है ।
अनुगृह शक्ति द्वारा जीव संसार के बन्धन से मुक्त हो सकता है ।^{३०८} कामायनी
में भी स्पष्ट रूप से कहा गया है कि व्यक्ति अपने ज्ञान और क्रिया से भिन्न
होने से अपने लक्ष्य तक नहीं पहुँच पाता । वहज्ञान दूर कुछ क्रिया भिन्न है,
इच्छा क्यों पूरी हो मन की^{३०९} के अनन्तर यह लक्ष्य तभी प्राप्त होता
है जब 'इच्छा क्रिया ज्ञान तीनों का लय हो । तभी दिव्य अनाहत निनाद में
तन्मय ३१० की स्थिति आती है । पर यदि मोक्षा को शैवागम की दृष्टि से
देखें तो व्यक्ति या साधक के ऊर्ध्वगामी विकास की अवस्था के सम्बन्ध में उसमें
'पृथिवीतत्त्व' से लेकर 'प्रकृति तत्त्व' पर्यन्त तो.... सांख्य के समान ही तत्त्वों
का विचार है । यही 'प्रकृति' विशुद्ध होकर 'मायातत्त्व' में लीन हो जाती
है । 'माया' के पाँच कंचुक परम शिव के सभी गुणों को संकुचित कर देते हैं ।
इसलिए 'पुनश्च-तत्त्व' में आकर परमशिव की शक्ति संकुचित हो जाती है ।

इन तत्त्वों से परे जब सूक्ष्मतर तत्त्व में साधक प्रवेश करता है,

३०७ : कामायनी, पृ० २७३

३०८ : सर्वदर्शन संग्रह , पृ० ६ (माधवाचार्य)

३०९ : कामायनी, पृ० २७२

३१० : ,, पृ० २७३

तब 'पुरुष' अपने को सूक्ष्म प्रपञ्च, जो स्थूल प्रकृति का सूक्ष्म रूप है, के बराबर का समझने लगता है। इस अवस्था में मैं - यह हूँ, इस प्रकार की प्रतीति उल्लसित होती है। इसमें 'मैं' चैतन्य है और 'यह' प्रकृति है। यहाँ 'मैं' और 'यह' दोनों बराबर महत्त्व के होते हैं। अभी भी द्वैत-भान स्पष्ट है। इसके अनन्तर, वह 'पुरुष' सूक्ष्म प्रपञ्च के साथ तादात्म्य-बोध करने लगता है और 'यह = मैं हूँ' ऐसी प्रतीति उसके विमर्शशक्ति में भासित होने लगती है। इस परिस्थिति में 'यह' अंश को प्रधानता मिलती है। इस अवस्था को 'ईश्वरतत्त्व' करते हैं।

धीरे धीरे 'यह' अंश 'मैं' में लीन हो जाता है और 'मैं' हूँ इतनी ही प्रतीति रह जाती है। किन्तु फिर भी द्वैतभाव स्पष्ट है। 'मैं' और 'हूँ' ये दोनों स्वरूप-विमर्श में भासित होते हैं। इस अवस्था को 'सदाशिव' सत्य कहते हैं।

अब इस हूँ को भी दूर करना उचित है। पश्चात् इससे भी सूक्ष्म भूमि में जब साधक प्रवेश करता है तब उसे केवल 'अहं' की प्रतीति होने लगती है। इसे शक्ति-तत्त्व कहते हैं। यही 'परम शिव' की 'उन्मीलनावस्था' है। इसी अवस्था में साधक 'परमशिव' के स्वरूप को समझ सकता है। यही आत्मा के आनन्दस्वरूप का प्रथम बार भान देता है। यही 'शक्ति' और शक्तिमान 'की युगल मूर्ति है। यह अवस्था भी एक प्रकार से 'द्वैत' की ही है, किन्तु वस्तुतः कहना कठिन है कि द्वैत है या अद्वैत^{अवस्था}। यह 'द्वैत' भी है और 'अद्वैत' भी है। यह वस्तुस्थिति अन्त में 'परम-शिव' में लीन हो जाती है। यही 'शिवतत्त्व' है।

यहाँ पहुँचकर जिज्ञासु अपने अस्तित्व को परम शिव में लीन कर देता है, किन्तु परम शिव में लीन होने पर भी कोई तत्त्व अपने स्वरूप को नष्ट नहीं करता। सभी तत्त्व 'परम शिव' में लीन होकर 'चिन्मय' हो जाते हैं। यही मनुष्य-जीवन तथा दर्शन का चरम लक्ष्य है। यहाँ शुद्ध अद्वैत है। चिन्मय 'शिवत्व' में सभी 'चिन्मय' हो जाते हैं। वस्तुतः शिवत्व के 'सामरस्य' की अवस्था तो यही है। अतएव यथार्थ में 'अद्वैत' तत्त्व का ज्ञान यही होता है।

जीवितावस्था में स्थूल शरीर को धारण किए हुए यदि यह ज्ञान होता है तो उसे 'जीवन मुक्ति' कहते हैं। इस अवस्था में भी अविचल रूप में वह चित् ही रहता है। संविद्रूपा शक्ति इस अवस्था में भी रहती है, अतएव विदानन्द का लाभ जीवन मुक्त को भी होता है। शरीर के पतन के पश्चात् वह 'परमशिव' में ही प्रविष्ट और उसी में लीन हो जाता है। ३११

कामायनी में भी मनु अपने इन्हीं स्थितियों से अग्रसर होते हुए चेतना एक विलसती आनन्द अखंड घना था की स्थिति में मौजा से तादात्म्य कर लेते हैं।

जीवन के प्रति निराला का दृष्टिकोण जिस प्रकार आस्था-मूलक था ठीक उसी प्रकार मृत्यु के सम्बन्ध में 'स्वर्ग' ३१२ गमक के रूप में भी—

अन्त भी उसी गौद में शरण
ली, मुँहें दुग वर महावरण, ३१३

के रूप में मिलता है कदाचित् इस आस्था का कारण —

मुक्ति हूँ मैं, मृत्यु में, आई हुई न डरो। ३१४

ही है क्योंकि कर्मगत जीवन में 'मरण' को जिसने बरा है, उसी ने जीवन भरा है। ३१५ अन्यथा मरण का अन्त अपनी सार्थकता में वह नहीं है जिसे— बाट जोहते हो तुम मृत्यु की, अपनी सन्तानों से बूँद भर पानी को तरसते हुए ? ३१६ कहा जाता है। निराला की धारणा है कि संसार कर्म स्थल है और 'कर्मों से प्राप्त मृत्यु से हमें सासारिक 'दुःख से मुक्ति' ३१७ मिल जाती है। ऐसे यहाँ अपने भविष्य की रचना में सभी चल रहे हैं। ३१८

३११: भारतीय दर्शन, पृ० ३७ (डॉ० उमेश मिश्र)

३१२: अपरा, पृ० १४६

३१५: अपरा, पृ० १४३

३१३: ,, पृ० १५८

३१६: अपरा, पृ० १३४

३१४: ,, पृ० १४२

३१७: अपरा, पृ० ११८

३१८: अपरा, पृ० ६२

निराला में परलोक^{३१६} के प्रति विश्वास है और उनका विश्वास है यह एक अध्यात्म-फल^{३२०} है। जो जगत् के इस अधिवास^{३२१} को छूटने पर ही प्राप्त किया जा सकता है। कभी कभी मुक्ति पर उसे अविश्वास भी होता है कि 'मर कर क्या जीतोगे जीवन'^{३२२} पर मन की आस्था ढिगने नहीं पाती और वह मन का समाहार करी विश्वाधार^{३२३} कहता हुआ 'हरि भजन करो भू-भार हरो, भव सागर निज उद्धार तरौ'^{३२४} की टेक लिये 'मरण'^{३२५} के अनन्तर मुक्ति की कामना करता है। निराला के अनुसार 'आत्मवाद' या मुक्ति ही भारत के जातीय जीवन का लक्ष्य है। मुक्ति प्रवाह या माया के अधिकारों से अलग है। बिना मुक्त हुए जीव स्वतंत्र नहीं हो सकता। मुक्ति पद पर पहुँचने के लिए जो उपाय कहे गये हैं वही साधन मार्ग हैं। साधन से सिद्धि तक का रास्ता प्रवाह जीवन के ही भीतर है। किन्तु वह माया या अविद्याकृत नहीं। वह विद्याकृत है। मुक्ति साधना प्रारम्भ करते ही यथार्थ विद्या या सत्य ज्ञान का भी आरम्भ हो जाता है और ब्रह्म या आत्म-दर्शन में सत्यज्ञान की पूर्णता प्राप्त होती है।^{३२६} तुलसी भी — 'भव भव, विभव, पराभवकारिणि, विश्व विमोहिनि स्ववश विहारिणि' द्वारा 'शक्ति मानते हैं विश्व को चलाने वाली शक्ति को और उससे भी बढ़कर पूर्ण अवस्था में ब्रह्म लीन होकर पूर्णत्व की प्राप्ति करते हैं, जहाँ न संसार है, न हैं, और न तुम, है बस सच्चिदानन्द ब्रह्म'।^{३२७} इसी ब्रह्म में मिलना मुक्ति है अन्यथा जीव 'मरा हूँ हजार मरण'^{३२८} के निमित्त आवागमन के चक्कर में रहता है। निराला में मृत्यु और मोक्ष सम्बन्धी धारणा पर वेदान्त का प्रभाव देखा जा सकता है। साथ ही

३१६: परिमल, पृ० ६३

३२०: ,, पृ० १००

३२१: ,, पृ० १२४

३२२: आराधना पृ० ४६

३२३: ,, पृ० ४६

३२४: आराधना, पृ० ५१

३२५: ,, पृ० ६६

३२६: संग्रह (निराला), पृ० १४

३२७: ,, पृ० २६

३२८: आराधना, पृ० ६

रामकृष्ण और विवेकानन्द का भी ।

पंत ने मृत्यु को भी बड़े मसृण ढंग से-- मृत्यु तुम्हारा गरल दन्त, कंचुक कल्पान्तर ^{३२६} 'मौदती नयन मृत्यु की रात', ^{३३०} मृत्यु गति क्रम का द्रास ^{३३१} और 'निर्णयोन्मुख आदर्शों के अन्तिम दीप शिखोदय' ^{३३२} के द्वारा मृत्यु सम्बन्धी धारणा को व्यक्त किया है । पंत की धारणा है कि सांसारिक कर्मों की 'मुक्ति' 'जीवन बंधन' ^{३३३} से मुक्ति है ।

पर पंत जहाँ मार्क्सवाद से प्रभावित है वहाँ मुक्त जहाँ मन की गति जीवन में रति ^{३३४} मानने लगते हैं । मुक्ति के प्रति अनास्था या अविश्वास का भाव 'मार्क्स के प्रति' ^{३३५} 'भूत दर्शन' ^{३३६} साम्राज्यवाद ^{३३७} में दीख पड़ता है, क्योंकि मार्क्सवादी पूर्वजन्म, मोक्षा इत्यादि की धारणा में विश्वास नहीं करता वह इसे मात्र एक मनोवैज्ञानिक विराम लगता है जिस पर भ्रमात्मक सिद्धान्तों द्वारा एक काल्पनिक सत्य की सृष्टि होती है । मार्क्सवादियों के दृष्टिकोण से मोक्षा नितान्त काल्पनिक है ।

कालान्तर में मनुज धरा को छोड़ कहीं भी स्वर्ग नहीं संभव, यह निश्चय द्वारा पंत के दृष्टिकोण में मानवतावादी विचारधारा का उदय हुआ और वे कर्म का नया दृष्टिकोण प्रतिपादित करते दीख पड़ते हैं । यहाँ मार्क्सवादी विचारधारा का कोई प्रभाव नहीं दीख पड़ता क्योंकि ऐसी स्थिति में आपू के लिए उन्होंने स्वयं स्वीकार किया है कि 'आत्मा के उद्धार के लिए आए तुम अनिवार्य' । ^{३३८} गुंजन का पंत मुक्ति की अपेक्षा विश्व के प्रति ही अधिक आकर्षित दीख पड़ता है - यथा -

३२६: आधुनिक कवि पंत , पृ० ३६	३३५: युगवाणी, पृ० ३८
३३०: ,, पृ० ४१	३३६: ,, पृ० ३६
३३१: ,, पृ० ४३	३३७: ,, पृ० ४०
३३२: ,, पृ० ८३	३३८: ,, पृ० १४
३३३: पल्लविनी पृ० २२०	
३३४: चिह्नबारा पृ० ३६	

प्रिय मुझे विश्व यह सचराचर,
तूण, तरु, पशु, पक्षी, नर, सुरवर,
सुंदर अनादि, शुभ सृष्टि उभर अमर । ३३६

मानवता के उत्थान के प्रति आकर्षित पंत भी यह स्वीकार करते हैं कि --
"ईशावास्य मिदं सर्वं" द्रष्टा ऋषि कहते हैं यह जगती के निमित्त उपनिषदों की अदाय निधि है । भगवत् सत्ता जग की निखिल वस्तुओं में समाहित है । सभी ईश्वरमय हैं यही सत्य है, यही सार है । ३४० कालान्तर में पंत ने भी जीवन की सुक्ति को परीक्षा रूप से स्वीकार किया है क्योंकि गांधीवाद के प्रभाव में आने पर उनकी धारणा बन गई थी कि "साधन बन सकते नहीं सृष्टि गति में बन्धन" । ३४१ और मृत्यु के अन्तर मोक्ष की स्थिति में पुनर्जन्म नहीं होगा । पंत की विचारधारा पर उपनिषद, गीता, योगवाशिष्ठ, रामायण, पतंजलि, रामकृष्ण परमहंस, विवेकानन्द, रामतीर्थ, मार्क्स, रस्किन, टालस्टाय, कालार्यल, थोरो इमरसन ३४२ आदि का प्रभाव देखा जा सकता है । इसे उन्होंने स्वयं भी स्वीकार किया है । जहाँ तक मोक्ष का सम्बन्ध है उन्होंने मोक्ष की स्थिति का समर्थन किया है भले ही वह 'लोक सुक्ति' ही प्रकृति का मनुज करे जगजीवन निर्मित के रूप में ही क्यों न हो ।

महादेवी पर बौद्ध दर्शन का प्रभाव देखा जाता है जिसे उन्होंने स्वयं भी स्वीकार किया है (३४३ 'जाणदा' करुणा के संदेश वाहक) उन्होंने मृत्यु को प्राणों के अन्तिम पाहुन । ३४३ के रूप में स्पष्ट स्वीकार किया है । 'लौटेंगे सौ-सौ निर्वाण' ३४४ के द्वारा पुनर्जन्म की भी भत्तक

३३६. गुंजन, पृ० २६

३४०. शिल्पी, पृ० १०५

३४१. ग्राम्या, पृ० ६६

३४२. साठवर्ष : एक रेखांकन, पृ० ३६ (पंत)

३४३. रश्मि, पृ० ६८

३४४. नीहार, पृ० ६

उनकी दृष्टि में 'कभी न खोलने के लिए आँखें मूँद' ३४५ लेना ही मृत्यु है। जो इस शरीर के बन्धन से 'मुक्ति कहानी' ३४६ की ओर संकेत करता है। 'पथ मेरा निर्वाण बन गया' ३४७ और 'आज मरणा का दूध तुम्हें छू मेरा पाहुन प्राण बन गया' ३४८ और कदाचित् उस साधना की ओर संकेत करता है जिसकी प्राप्ति के अनन्तर मृत्यु मौला में परिणति हो जाती है। यही कारण है कि महादेवी की धारणा है कि मृत्यु भी एक सौन्दर्य है ३४९ कदाचित् इस सौन्दर्य का कारण निर्वाणगत जीवन की स्थिति है जिसे वह अर्हत्-लोग सत्य मार्ग के अनुसरण से प्राप्त करते हैं। इसका कोई कारण नहीं है यह स्वतंत्र सत्त्व और नित्य है। इसका चित्त और चैतसिक से कोई भी सम्बन्ध नहीं है। अभिधर्मकौश (२-३५-३६) में इसे 'सोपधिशेषनिर्वाणधातु' की प्राप्ति कहा गया है। यह ज्ञान का आधार है। सभी भेद इसमें विलीन हो जाते हैं। अतएव कहा गया है ३५० निर्वाणं शान्तम्। ३५१ निर्वाणं असंस्कृत धर्म नहीं हो सकता क्योंकि यह 'मग्ग' के द्वारा उत्पन्न होता है और यह असत् है अर्थात् यह क्लेशों का अभावस्वरूप तथा काबायों का सब नाश स्वरूप है। दीपक के निर्वाण के समान यह भी निर्वाण है। इस अवस्था में धर्मों का अनुत्पाद रहता है। इस पद पर पहुँचकर साधक इस ^{आत्म}असत्त्व की प्राप्ति करता है जिसमें न कोई क्लेश हो और न कोई नवीन धर्म की प्राप्ति हो। ३५२

जहाँ तक कर्म का प्रश्न है कर्म का सिद्धान्त सभी बौद्ध दार्शनिकों को मान्य है किन्तु निर्वाण की अवस्था में कर्म और पुनर्जन्म का लोप हो जाता है। भगवान् ने स्वयं कहा है, 'राध ! विमुक्त का अर्थ है निर्वाण।' ३५३

यद्यपि बौद्ध दर्शन में अनात्मवाद और अतीश्वरवाद का प्रतिपादन किया गया है पर अंगुत्तरनिकाय (१२, १३५) के अनुसार जान पड़ता है काला-

३४५: अतीत के चलचित्र, पृ० ३५

३४६: दीपशिक्षा, पृ० १४७

३४७: स्मृति की रेखाएं, पृ० १८

३४८: आधुनिक कवि महादेवी, पृ० ८६

३४९: झूलता की कड़ियाँ, पृ० १४६

३५३: संयुक्त निकाय जिल्द: तीसरी पृ० १८७

३५०: अभिधर्मकौश, २-३५-३६

३५१: भारतीय दर्शन (डा० उमेश) पृ० १५२

३५२: 'निर्विषया चित्सन्ततिं सौत्रा-

न्त्रिका मुक्तिमाहुः' २६

पदार्थ धर्म संग्रहसेतु पद्मनाभ मिश्ररचित

न्तर में बुद्ध और उनके शत्रु अतुयायियों द्वारा पुनर्जन्म के सिद्धान्त को स्वीकार किया गया क्योंकि ऐसा न होने पर भिक्षुओं के ब्रह्मचर्य के पतन का भय था जिसे प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वारा दूर किया गया। कदाचित् महादेवी के सौ-सौ-निर्वाण में प्रतीत्यसमुत्पाद के पूर्व जन्म की भूलक मिलती है।

दार्शनिक मान्यताओं के रूप में डॉ० रामकुमार वर्मा कबीर से प्रभावित हैं। इसे उन्होंने सत्य भी स्वीकार किया है—पर जहाँ तक मौज्ञा की धारणा का प्रश्न है 'आकाश-गंगा' में निर्वाण^{३५४} शब्द का प्रयोग किया गया है पर उस निर्वाण का अर्थ बौद्धों के शाब्दिक प्रयोग 'निब्बाना' से किञ्चित् भिन्न है क्योंकि बौद्ध दर्शन का रामकुमार वर्मा पर कोई प्रभाव नहीं देख पड़ता।

जीवन के अन्त व के सम्बन्ध में रामकुमार जी की धारणा है कि "मे तुमसे मिल गया प्रिये ! यह है जीवन का अन्त"^{३५५} "भावना की मुक्ति मुझको दे सकोगी स्वामिनि,"^{३५६} क्योंकि जिस शक्ति से "स्त्री और पुरुष का निर्माण"^{३५७} होता है वह अपने परमतत्त्व में विलीन होने में सदा अग्रसर होती रहती है। "ज्यों की त्यों धरि दीनी बदरिया" नामक रकांकी में कबीर द्वारा कहे गये अंश इस जीवन-मृत्यु सम्बन्धी धारणा पर प्रकाश डालते हैं कि "अब तो दूर देश को जाना है। रहीम खों, गम न करा। यह तो सबके साथ होता है। बहुत बरस तो जिया। अब अपना काम पूरा करके चला जाना ही है।"^{३५८}

परमात्मा के संयोग में एक बात विशेष ध्यान देने योग्य है। जब आत्मा परमात्मा में लीन होती है तो उसके चारों ओर एक वैवी वातावरण की सृष्टि हो जाती है और आत्मा परमात्मा की उपस्थिति अपने समीप ही

३५४ : आकाश गंगा , पृ० २५

३५५ : आधुनिक कवि, रामकुमार वर्मा, पृ० ६१

३५६ : ,, ,, पृ० ६०

३५७ : चारुमित्रा, पृ० १७६

३५८ : क्षुराज, पृ० १२८

अनुभव करने लगती है । परमात्मा संसार से परे है और आत्मा संसार से आवद्ध^{३५६} है । पर यह संयोग की अवस्था है जो मौजा से अपनी स्थिति में भिन्न है । कबीर के अनुसार मौजा में आत्मा परमात्मा की सत्ताएँ हो जाती है ।^{३६०} जिसे उन्होंने —

जल में कुंभ, कुंभ में जल है, बाहिर भीतर पानी ।

फूटा कुंभ जल जलहि समाना, यह तत कथौ गियानी ॥ तथा

‘ मरतां मरतां जग मुवा, मुवै न जाना कौइ ।

दास कबीरा यो मुवा , ज्यौं बहुरि न मरनां कौइ ॥ ^{३६१}

में व्यक्त किया है । यही लय की स्थिति ही मौजा है । क्योंकि लय ‘ फना’^३ ‘ निवाणा’^४ अथवा ‘ मुक्ति’^५ की दशा वस्तुतः एक ही बात को अपने-अपने ढंग से प्रकट करती हुई जान पड़ती हैं और इन तीनों में कोई तात्त्विक अंतर नहीं है ।^{३६२}

३५६: कबीर का रहस्यवाद, पृ० १०२

३६०: कबीर का रहस्यवाद, पृ० १०५

३६१: कबीर ग्रन्थावली, डॉ० पारसनाथ तिवारी, पृ० २०६

३६२: रहस्यवाद , आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृ० ५७

खण्ड २

अध्याय १२- नर-नारी—

(नारी की सामाजिक स्थिति, समाज में नारी का स्थान,
विधवा, समाज में पुरुष की स्थिति, नर-नारी की
सापेक्षिक महत्ता ।)

नर-नारी

नारी की सामाजिक स्थिति

नारी चित्रण की दृष्टि से छायावादी कवियों की अभिव्यक्ति का महत्वपूर्ण स्थान है। आलोच्य कवियों की दृष्टि में नारी विषयक धारणा को विश्लेषित करें तो उसकी सामाजिक स्थिति सतत उधौंसुली दीख पड़ती है। पर यह दृष्टि 'यज नायास्तु पूज्यन्ते रम्यते यत्र देवता' ^१ से भिन्न कही जा सकती है।

ऐतिहासिक परिपेक्ष्य में देखें तो रीतिकाल में वह मात्र भ्रुंगार विलास और वासना की पुतली दीख पड़ती है। भारतेन्दु और द्विवेदी काल में नारी के विषय में एक सजगता की स्थिति दीख पड़ती है। उपर्युक्त दोनों ही कालों में नारी का एक निरीह रूप प्राप्त होता है। साथ ही कवियों द्वारा उनके प्रति उपदेशात्मक दृष्टिकोण मिलता है। वह कवियों के लिए सहानुभूति की पात्र है।

पर आलोच्य कवियों की दृष्टि में समाज में नारी का स्थान अपने परंपरागत नारी से भिन्न एक ऐसे धरातल पर प्रतिष्ठित होना चाहता है जहाँ वह पुरुषों के समकक्ष है। समाजगत नारी के इस स्थिति के निर्माण में छायावादी कवियों का महत्वपूर्ण स्थान है जिन्हें क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा।

समाज में नारी का स्थान

प्रसाद के काव्य, नाटक, उपन्यास, कहानी साहित्य में व्यक्ति यदा-कदा स्पष्ट रूप से लिखे गये मनतब्य प्रसाद के समाज में विषयक धारणा की पुष्टि करते हैं।

प्रसाद साहित्य में दो प्रकार की नारी का चित्रण मिलता है । एक तो वह जो परंपरागत आदर्श नारी का — नारी तुम केवल अर्द्धा है, पीयूष स्रोत सी बहा करी जीवन के सुन्दर समतल में ^२ चित्रित किया गया है जिसमें कामा, दया, करुणा, अर्द्धा, ममता आदि गुणों के साथ परिवार एवं स्वजनों के निमित्त अपने को बलिदान करने की भावना मिलती है । यह भारतीय नारी का समर्पित रूप है ।

समाज में नारी का जो दूसरा रूप चित्रण किया है वह है उसका अपनी दयनीय सामाजिक स्थिति के प्रति जागरूकता का । इस वर्ग की नारियाँ में वर्तमान समाज के अनुरूप ही अपने अधिकार के प्रति चेतना मिलती है । वे समाज में महत्वपूर्ण स्थान की प्राप्ति में प्रयत्नशील हैं साथ ही संघर्षशील भी पर प्रसाद ने इस प्रकार की नारी अवतरित की, उसका एक कारण सामाजिक पक्ष से भी सम्बन्धित है और वह है तत्कालीन समाज में नारी की गिरी हुई स्थिति । स्त्रियाँ भी समझ गई हैं कि "पुरुष उन्हें उतनी ही शिक्षा और ज्ञान देना चाहते हैं, जितना उनके स्वार्थ में बाधक न हो । घरों के भीतर अन्धकार है, धर्म के नाम पर ढोंग की पूजा है, और शील तथा आचार के नाम पर रूढ़ियों की । ^३ यह सब उन्हें सामाजिक अधिकारों पर आवरण डालने के लिए ही है ताकि वे यथार्थ स्थिति के ज्ञान से वंचित रहें ।

प्रसाद की धारणा थी कि पुरुष वर्ग अपने स्वार्थों की सुरक्षा के लिए नारी को कुचल देना चाहता है । उसने नारी के समत्व के अधिकारों को एक भुलावे के रूप में रख छोड़ा है । पर अब सदियों से परिस्थितिगत बिहम्बना को भेलती हुई स्त्रियाँ भी समाज में अपना पूर्ववत् स्थान पाने की और अग्रसर हैं । युगीन परिस्थिति में अब वह स्थिति के यथार्थ को खूब समझ गई हैं कि (यमुना के शब्दों में) "कोई समाज और धर्म स्त्रियों का

२. कामायनी, पृ० ११६

३. कंकाल, पृ० २५८

नहीं बहन । सब पुरुषों के हैं । सब हृदय को कुचलने वाले क्रूर हैं । फिर भी मैं समझती हूँ कि स्त्रियों का एक धर्म है, वह है आघात सहने की क्षमता रखना । दुर्वैव के विधान ने उनके लिए यही पूर्णता बना दी है । यह उनकी रचना है ।^४

इतना ही नहीं समाज में वेश्यावृत्ति नारी जीवन के लिए एक घृणित एवं जघन्य पाप है । पर पुरुष ने अपने स्वार्थ से इसे भी पोषित किया है ।^५ वेश्याओं के (ही) देखो—उनमें कितनों के मुख सरल हैं, उनकी भोली, भाली आँखें रौ-रौकर कहती हैं मुझे पीट-पीटकर चंचलता सिखाई गई है । मेरा विश्वास है कि उन्हें अक्सर दिया जाता, तो वे कितनी ही कुलबधुओं से किसी बात में कम न होतीं ।^५

कामायनी की इहा अपने नारीत्व की सुरुजा के लिए और स्कन्द-गुप्त नाटक की देवसेना देश के मान, स्त्रियों की प्रतिष्ठा की रक्षा करने को तत्पर है । विजया अपना अधिकार पाने को तत्पर है । भटार्क की माँ कमला समाज और देश द्रोही भटार्क को फटकारती है ।^७ ध्रुवस्वामिनी में नारीत्व की युगीन चेतना दीख पड़ती है जो रामगुप्त के महाराजोचित आज्ञा के विरुद्ध प्रकट हुई थी ।^८ इसका कारण भी स्पष्ट है कि स्त्रियों को उनकी आर्थिक पराधीनता के कारण जब हम उसे स्नेह करने के लिए बाध्य करते हैं, तब उनके मन में विद्रोह की सृष्टि भी स्वाभाविक है । प्राचीन काल में स्त्री-धन की कल्पना हुई थी किन्तु आज उसकी जैसी दुर्दशा है जितने काँह उसके लिए खड़े होते हैं, वे किसी से छिपे नहीं ।^९ वे समाज में नारी की दयनीय स्थिति को प्रकट करते हैं ।

४. कंकाल, पृ० २५५

५. ,, पृ० १६३

६. स्कन्दगुप्त, पृ० ४२

७. ,, पृ० १०६

८. ध्रुवस्वामिनी, पृ० २८

९. तिलली, पृ० १४७

प्रसाद की धारणा है कि समाज में स्त्रियों को महत्वपूर्ण स्थान देना होगा और इसके लिए स्त्री-जाति के प्रति सम्मान करना सीखना होगा । १०

प्रसाद ने स्त्रियों की सामाजिक उन्नति से प्रेरित होकर कंकाल में 'भारत संघ' की भी स्थापना कर दी । उनकी धारणा है कि 'व्यर्थ के विवाद हटाकर, उस दिव्य संस्कृति — (आर्य मानव संस्कृति) ११ के निमित्त चाहिए यह कि समाज नारी जाति पर अत्याचार करने से विरत हो । १२ उन्होंने यह स्पष्ट प्रदर्शित किया कि नारियाँ में यह बैतना घर कर रही है जिससे प्रेरित होकर 'लतिका देवी ने अपना स्वस्व दान किया है । उस धन से स्त्रियाँ की पाठशाला खोली जायगी, जिसमें उनकी पूर्णता की शिक्षा के साथ वे इस योग्य बनायी जायंगी कि घरों में पदों में दीवारों के भीतर नारी जाति के सुख, स्वास्थ्य और संयत स्वतंत्रता की घोषणा करें । उन्हें सहायता पहुँचाएं, जीवन के अनुभवों से अवगत करें । उनमें उन्नति सहानुभूति क्रियात्मक प्रेरणा का प्रकाश फैलाएं ।' १३

समाज में स्त्रियों की गिरी अवस्था में सुधार से ही प्रेरित होकर प्रसाद ने गौस्वामी जी — मंगलदेव संवाद में यह कहलाया है कि 'जहाँ स्त्रियाँ सताई जायँ, मनुष्य अपमानित हों, वहाँ तुमको अपना दम्भ छोड़कर कर्तव्य करना होगा । तुम अबलाओं की सेवा में लगे । भगवान् की भूमि भारत में स्त्रियों को पतित बनाकर बड़ा अन्याय हो रहा है । ... स्त्रियाँ विपथ पर जाने के लिए बाध्य की जाती हैं, तुमको उनका पड़ा लेना पड़ेगा ।' १४

१० : कंकाल, पृ० २६४

११ : .. पृ० २६०

१२ : .. पृ० २६०

१३ : .. पृ० २६१

१४ : .. पृ० १४४—१४५

समाज में नारी का स्थान

निराला के काव्य और कथा साहित्य में नारी विषयक धारणा पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। उनके साहित्य में नारी अत्यन्त महत्वपूर्ण वार्य-विषय रही है।

निराला के शब्दों में आधुनिक समाज की दृष्टि से अब वह समय नहीं रहा कि हम स्त्रियों के सामने वह रूप रखें, जिसके लिए गोस्वामी तुलसीदास जी ने चित्र-लिखे कपि देखि डेराती^{१५} लिखा (फिर भी) समाज ने उन्हें एक छोटी सी सीमा में बांध रक्खा है। यह कार्य सीमा पुरुष की स्वार्थ सीमा है।

पर जब कभी हम समाज में उनकी गिरी हुई स्थिति पर विचार करते हैं तो गिरी हुई स्त्रियों की इस अवस्था का कारण बहुत कुछ शिक्षा ही दीख पड़ती है। निराला ने भी इसका स्पष्ट उल्लेख किया है कि स्त्रियों के समाज में समकक्षाता का स्थान दिलाने, उनकी स्थिति के सुधार के लिए आवश्यक साधन है शिक्षा। हमारे देश में स्त्रियों की शिक्षा के अभाव से जैसी दुर्दशा हो रही है उसकी वर्णना असंभव है। प्राचीन सीमा ने नवीन भारत की शक्ति को मृत्यु की ही तरह घेर रक्खा है। पर घर की छोटी सी सीमा में बंधी हुई स्त्रियाँ आज अपने अधिकार अपने गौरव देश तथा समाज के प्रति अपना कर्तव्य, सबकुछ भुली हुई हैं। उनके साथ जो पाशविक अत्याचार किये जाते हैं उनका कोई प्रतिकार नहीं होता। वे चुपचाप आँसुओं को पीकर रह जाती हैं। उनका जीवन एक अभिशप्त का जीवन बन रहा है। उन्हें जो शिक्षा दी जाती है कि तुम्हें अपने पुरुष के सिवा किसी दूसरे पुरुष का मुँह नहीं देखना चाहिए, यह उनके अधिकार जीवन की टार-पेटिंग है। सिर झुकाए हुए ही उन्हें तमाम जीवन पार

कर देना पड़ता है इस उक्ति का का यथार्थ तत्त्व उन तक नहीं पहुँचता । फल यह होता है कि उन पर हमला करने के लिए गुंडों को काफी सुयोग मिलता है । उनका स्वास्थ्य उनके अवरोध के कारण क्रमशः क्षीण हो जाता रहता है शिक्षा से यह सब दूर होगा । स्त्रियाँ अपना दिव्य रूप पहचानेंगी । उन्हें अपने कर्तव्य का ज्ञान होगा । १६ उनका जो स्थान संसार की स्त्रियों में है, उसे प्राप्त करेंगी । राष्ट्र की स्वतंत्रता की उपासना में उनके जो अधिकार हैं, उन्हें ग्रहण कर अपने कर्तव्य का पालन करेंगी । बच्चों की पीड़ा से उन्हें तड़पना न होगा । समाज की नृशंसता जो प्रतिक्रिया दिन बढ़ती जा रही है, उन पर अपना अधिकार जमा सकेंगी । पति के विदेश जाने पर मकान में उनकी जो सुविधा होती है, उससे बची रहेंगी । जहरत पड़ने पर स्वयं उपार्जन करके अपना निर्वाह कर सकेंगी । ... वे अनेक प्रकार के भोजन पकाने की विधियाँ सीख लेंगी, और संसार में रह संसार के यथार्थ सुखों का अनुभव करेंगी । कहा है, संसार में जितने प्रकार की प्राप्तियाँ हैं, शिक्षा सबसे बढ़कर है । शिक्षा में शक्य-विद्या का स्थान और उच्च है । यही विद्या ज्ञान की धात्री कहलाती है । जितने प्रकार के वैश्य हैं, जितनी कमजोरियाँ हैं, उन सबका शिक्षा के द्वारा ही नाश हो सकता है । अशिक्षित अपढ़ होने के कारण ही हमारी स्त्रियाँ को संसार में नरक-यातनाएँ भोगनी पड़ती हैं — उनके दुःखों का अंत नहीं होता । १७ अतः इसमें सुधार करना होगा ।

तत्कालीन समाज में शहर की अपेक्षा स्त्रियों की अशिक्षा की स्थिति गाँवों में और भी दयनीय कही जा सकती है । 'कन्याप्येवं पालनीया शिक्षणीयातियत्नतः' मनु के इस कथन और निराला के स्त्री शिक्षा के दृष्टिकोण का पूर्ण साम्य है । पर समाज में ऐसा न होने के तीन कारण अपनी दृष्टि में हैं जो विशेष रूप से गाँव से भी सम्बन्ध रखते हैं ।

१६. बाहरी स्वाधीनता और स्त्रियाँ प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३१

१७. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३२

स्त्रियों की शिक्षा के कारण

(१) इसका बहुत कुछ कारण देश का वैश्य ही है, पर पुरुषों की अज्ञा भी कहीं कम नहीं। १९ जिनकी दृष्टि में शिक्षा देना पाप है।

(२) समाज के लोग रुढ़ियों के ऐसे गुलाम हैं कि जीते जी उन्हें छोड़ नहीं सकते, और इससे समाज का पक्षिया जरा भी आगे नहीं बढ़ने पाता। २०

(३) गांवों की अज्ञा शहरों में लड़कियों के पढ़ाने के अनेक साधन हैं। २१ पर उसका यथोचित उपयोग नहीं होता।

निराला की तो धारणा है कि "हर गांव से प्रतिदिन जितनी भीख निकलती है, यदि उतना अन्न रोज एकत्र कर लिया जाय, तो गांव में ही एक छोटी-सी पाठशाला खोल दी जा सकती है। एक शिक्षक की गुजर उससे हो जायगी। २२ पर तत्कालीन भारतीय समाज की दृष्टि किसी वस्तु की उपयोगिता से अधिक धर्म और रुढ़िवादिता पर अधिक निहित थी। उसकी ओर भी अपने गद्य में निराला जी ने संकेत किया है कि "आज घर के कौने में समाज की साधना नहीं हो सकती। जमाने ने रुख बदल दिया है। हमारे देश की लड़कियों पर बड़े बड़े उत्तरदायित्व आ पड़े हैं। उन्हें वायु की तरह सुक्त रखने में ही हमारा कल्याण है। तभी वे जाति धर्म तथा समाज के लिए कुछ कर सकेंगी।" २३

निराला ने पद्य में तो नहीं पर गद्य में विशेष कर अपने लेखों में परदा प्रथा का विरोध प्रकट किया है—उन्होंने कहा स्त्रियों को दबाव के कारण इस देश के लोग अपने जिस कल्याण की चिंतना की है, वह कल्याण कदापि नहीं, प्रत्युत निरी मूर्खता ही है। आज तक जितने

१८ प्रबन्ध जलिका - २. १३२

१९ प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३२

२० : .. पृ० १३३

२१ : .. पृ० १३३

२२ : .. पृ १३३

२३ : .. पृ० १३३

अत्याचार हुए , बलात्कार आदि हुए हैं, वे सब पदानिशीन स्त्रियों पर ही हुए हैं पदों के भीतर जितनी तीव्रता से दृष्टि प्रवेश करना चाहती है, खुले मुख पर उतनी तीव्रता से नहीं आक्रमण करती । पाशविक प्रवृत्तियाँ अंधकार में ही प्रबल बैग धारण करती हैं । अतः स्त्रियों में पदों प्रथा के हटने के साथ स्त्रियों में स्वात्मन आना चाहिए । निराला की धारणा है कि 'स्वात्मन कोई पाप नहीं है । हमारे देश के लोग इस समय आधे हाथों से काम करते हैं । उनके आधे हाथ निष्क्रिय हैं । जब स्त्रियों के भी हाथ काम में लग जायेंगे, कार्य की सफलता हमें तभी प्राप्त होगी ।' २४

विवाह के सम्बन्ध में नारी की स्थिति पर निराला साहित्य में एक क्रान्तिकारी दृष्टिकोण मिलता है । नारियाँ अपने इस अधिकार के प्रति पर्याप्त सजग दीख पड़ती हैं । वे जातिगत बंधनों को तोड़कर भी प्रेम विवाह कर लेती हैं । श्यामा और बंकिम,^{२५} अप्सरा की वैश्या पुत्री कनक और राजकुमारी सुकुल की बीबी पुतराज और सुकुल आदि के नाम उदाहरण-स्वरूप लिए जा सकते हैं ।

निराला की समस्त नारियाँ प्रबुद्ध , प्रगतिशील और विद्रोहिणी भी हैं फिर भी निराला ने उन्हें भारतीय नारीत्व की दृष्टि को बिखरने नहीं दिया है । जाते, यमुना, कनक, अलका, प्रभावती, निरुपमा, पद्मा, चमेली, तारा, कमला, ज्योतिर्मयी, श्यामा, सुकुल की बीबी, श्रीमती गजानन शास्त्रिणी का नाम इसके उदाहरण स्वरूप लिये जा सकते हैं । प्रेम के सम्बन्ध में स्त्रियाँ सामाजिक समानाधिकार के पक्ष में दीख पड़ती हैं । यद्यपि 'चौरी की पकड़' की मुन्ना बाँदी निराला की नारी विषयक धारणा की अपवाद हैं, किन्तु वह एक वर्ग विशेष का प्रतिनिधित्व करती हैं, सामान्य नारी की नहीं ।

२४. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३३

२५. लिली, पृ० ८१

समाज में नारी का स्थान निर्धारित करते समय निराला की नारी पर दृष्टिपात करते समय हम नारी के " तोड़ती पत्थर " के अभिक नारी रूप को भी नहीं भुलाया जा सकता जिसमें नारी की अभिक शक्ति की और भी संकेत किया गया । यह निराला की दृष्टि में जीवन यापन करने का समानाधिकार था ।

निराला स्त्रियों का सामाजिक स्तर ऊंचा उठाना चाहते थे । यही कारण है कि उन्होंने सती प्रथा , बाल विवाह, बहु विवाह, दहेज, पदा तथा वैश्यावृत्ति का विरोध किया । साथ ही विधवा विवाह, अन्त-जातीय विवाह, स्त्रीशिक्षा आदि पर बल दिया । वह नारी को पुरुष की समकक्षाता में समान स्थिति—देना चाहते थे । लेकिन यह तभी संभव था जब शक्तियों से नारी अपनी परंपरागत बंधनों को तोड़ दे । जिसमें कवि ने स्वयं आह्वान किया है कि —

तोड़ो- तोड़ो- तोड़ो कारा
पत्थर की, निकलो फिर,
गंगा-जल-धारा ।

गृह-गृह की पार्वती ।
पुनः सत्य-सुन्दर-शिव को संवारती
उर उर की बनी आरती । —
भ्रान्तों की निश्चल ध्रुव-तारा । —

तोड़ो, तोड़ो, तोड़ो कारा । २६

समाज में नारी का स्थान

यदि पंत के दृष्टिकोण से समाज में नारी का स्थान निर्धारित किया जाय तो उनकी दृष्टि नारी की ऊर्द्धमुखी प्रवृत्तियों की और ही रही है । पंत ने नारी को स्नेह, शील, सेवा, ममता की मधुर मूर्ति , और

आज की अभिशप्त सभ्यता में " कर रही मानवी के अभाव की ... पूर्ति करने वाली अग्रा नागरी" २६ अ के रूप में ही देखने का प्रयास किया है ।

कवि के अनुसार अब वह युग नहीं रहा कि नारी के लिए पैर की जूती , जोरू । न सही एक, दूसरी आती" २७ की उक्ति चरितार्थ हो । या उनका कार्य क्षेत्र —

माँ कहती — रखना संभाल कर ,
मौसी — धनि लाना गोदी भर,
सखियाँ — जाना हमें मत बिसर । २८

तक सीमित कर समाज के उसके अधिकृत अन्य स्थानों से वंचित कर दिया जाय । आलोच्य काल में" स्त्री स्वातंत्र्य संबंधी हमारी भावना का विकास वर्तमान युग की आर्थिक परिस्थितियों के विकास के साथ ही हो रहा है । स्त्रियों का निर्वाचन अधिकार संबंधी आन्दोलन बुज्जर्ग संस्कृति एवं पूँजीवादी युग की आर्थिक परिस्थितियों की प्रतिक्रिया का ही परिणाम है ।" २९

" सदाचार की सीमा उसके तन से है निर्धारित ,
पूतयौनि वह: मूल्य चर्म पर केवल उसका अंकित ।
वह समाज की नहीं डकाई — शून्य समान अनिश्चित
उसका जीवन मान, मान पर नर के है अवलंबित ।
यौनि नहीं है रे नारी, वह भी मानवी प्रतिष्ठित ,
उसे पूर्ण स्वाधीन करो, वह रहे न नर पर अवसित ।" ३०

के रूप में उसे देखा जा सकता है ।" यद्यपि " हमें यह (भी) नहीं मूलना

२६ अ . ग्राम्या, पृ० २१

२७ : .. पृ० २५

२८ : .. पृ० ३६

२९ : आधुनिक कवि पंत, पृ० २९

३० . .. पृ० २९

चाहिए कि संसार अभी सामंत युग की ढुङ्ग नैतिक और सांस्कृतिक भावनाओं ही से युद्ध कर रहा है, पृथ्वी पर अभी यंत्र-युग प्रतिष्ठित नहीं हो सका है। आने वाला युग मनुष्य की ढुङ्गा-काम की प्रवृत्तियों में विकसित सामाजिक सामंजस्य स्थापित कर हमारे सदाचार के दृष्टिकोण एवं सत्य शिव सुन्दरम् की धारणाओं में प्रकारांतर उपस्थित कर सकेगा। ३१

पंत ने यह स्वीकार किया है कि समाज में नारी का महत्त्वपूर्ण स्थान है। क्योंकि उर के भीतर ३२ पर जहाँ तक आधुनिक नारी का पश्न है कवि की दृष्टि में वह परंपरागत नारी से भिन्न है जिसे उसने "आधुनिका में व्यक्त किया है कि अगर" मात्र सौन्दर्य प्रसाधन ही तुम्हारे जीवन का लक्ष्य है तो -

आधुनिके तुम नहीं अगर कुछ, नहीं सिर्फ तुम नारी ! ३३

यद्यपि कवि को शोभ भी हुआ कि मन्मथी हाथ मानवी रही न नारीलज्जा से अगुंठित ३४ पर जब उसने युगानुरूप नारी की क्रियाशीलता प्रदर्शित की तो वह सहर्ष कह उठा -

स्त्री नहीं, आज मानवी बन गई तुम निश्चित,

जिसके प्रिय अंगों को कू अनिलातप पुलकित !

क्योंकि अब समाज की उन्नति में कर्तव्य रत नारी ने-

नारी की संज्ञा धुला, नरों के संग बैठ,

चिर जन्म सुहृद सी जन हृदयों में सहज पैठ,

जो बंटा रही जग जीवन का काम काज

तुम प्रिय हो मुझे : कूती तुमको काम लाज । ३५

अतः स्पष्ट है नारी की सामाजिक स्थिति उसकी सृजनशीलता में ही निहित है जिसे उसने प्राप्त कर लिया है और अब वह अपने समाज की उन्नति शील

३१: आधुनिक कवि पंत, पृ० ३०

३२: ग्राम्या, पृ० ८२

३३: .. पृ० ८३

३४: .. पृ० ८५, ३४० ग्राम्या, पृ० ८५

बनाने में सहायता दी इसे अस्वीकार नहीं किया जा सकता ।

पंत ने नारी को " देवी ! मा ! सहचरि ! के रूप में प्रतिष्ठा दी । उनकी दृष्टि में ये चार रूप समाज के नारी की महत्ता के पोषक हैं और समाज के निर्माण में भी उसकी महत्ता उपेक्षित नहीं की जा सकती ।

नारी की सामाजिक स्थिति को महादेवी के दृष्टिकोण से देखें तो उनके अनुसार " आज की परिस्थितियों में अनियन्त्रित वासना का प्रदर्शन स्त्री के प्रति क्रूर व्यंग ही नहीं जीवन के प्रति विश्वास घात भी है । नारी जीवन की अधिकांश विकृतियों के मूल में पुरुष की यही प्रवृत्ति मिलती है, अतः आधुनिक नारी नये नामों और नूतन आवरणों में भी इसे पहचानने में भूल नहीं करेगी । उसके स्वभाव में, परिस्थितियों के अनुसार अपने आप को ढाल लेने का संस्कार भी शेष है और उसके जीवन में, अनुदिन बढ़ता हुआ विद्रोह भी प्रवाहशील है । यदि वह पुरुष की प्रवृत्ति को स्वीकृति देती है तो जीवन को बहुत पीछे लौटा ले जाकर एक श्मशान में छोड़ आती है और यदि उसे अस्वीकार करती है तो समाज को बहुत पीछे छोड़ शून्य में बहुत आगे बढ़ जाती है । स्त्री के जीवन के तार-तार को जिसने तोड़ कर उलझा डाला है, उसके अणु अणु को जिसने निजीब बना दिया है और उसके सोने के संसार को जो धूल के मौल लेती रही है, पुरुष सी वही लालसा, आज की नारी के लिए, विश्वस्त मार्ग दर्शिका न बन सकेगी ।

महादेवी के अनुसार क्रायायुग की नारी चाहे अपने व्यक्तिगत जीवन के लिए विशेष सुविधाएं न प्राप्त कर सकी हो, पर उसकी शक्ति के ने पुरुष की वासना-व्यवसायी दृष्टि को एक दीर्घ काल तक जहाँ का तहाँ ठहरा दिया इसी से आज का जटुतामययथार्थवादी पुरुष उस पर आघात किये बिना एक पग बढ़ने का भी अवकाश नहीं पाता । ३६

क्रायायुग की नारी पुरुष के सौन्दर्यबोध , स्वप्न, आदर्श आदि

का प्रतीक है। आज पुरुष के सौन्दर्य बौध, स्वप्न, आदर्श आदि का प्रतीक है। आज पुरुष यदि उस प्रतीक को जीवन की पीठिका पर प्रतिष्ठित करने की कामता नहीं रखता तो क्षम्य है। परन्तु अपनी ही आर्थिक मूर्ति को पैरों तले कुचलने के लिए यदि वह जीवित नारी को अपनी कुत्सा में समाधि देना चाहे, मधु-सौरभ पर पली हुई अपनी ही सृष्टि को आत्मसात् करने की इच्छा से नारी के अस्तित्व के लिए कव्याद बन जावे तो उसका अपराध अक्षम्य हो उठेगा।^{३७}

‘ भारतीय पुरुष जीवन में नारी का जितना ऋणी है उतना कृतज्ञ वह नहीं हो सकता।^{३८} फिर भी यथार्थ के नाम पर नारी का क्रूर चीरहरण होता रहे,^{३९} साथ ही वह अब तक सजग न हो सके तो यह स्थिति की विहम्बना ही कही जायेगी, क्योंकि शब्दगत सार्थकता के साथ नारी केवल मांसपिण्ड की संज्ञा नहीं है। आदिम काल से आज तक विकास पथ पर पुरुष का साथ देकर उसकी यात्रा को सरल बनाकर उसके अभिशापों और अपने वरदानों से जीवन में अक्षय शक्ति भरकर मानवी ने जिस व्यक्तित्व चेतना और हृदय का विकास किया है उसी का पर्याय नारी है।..... जागृत युग के आदर्शवादी कवि ने मलिनता में मिली पुरानी मूर्ति के समान उसे स्वच्छ और परिष्कृत करके ऊँचे सिंहासन पर प्रतिष्ठित तो कर दिया परन्तु उसे गतिशीलता देने में असमर्थ रहा। क्लृप्तायुग ने उस कठोर अवलता से शाममुक्त होने के लिए नारी को प्रकृति के समान ही मूर्त और अमूर्त स्थिति दे डाली।^{४०}

जहाँ तक स्थिति का प्रश्न है वह आज इतनी संज्ञाहीन और पंगु नहीं कि पुरुष अकेले ही उसके भविष्य और गति के सम्बन्ध में निश्चय कर ले। हमारे राष्ट्रीय जागरण में उसका सहयोग महत्वपूर्ण और बलिदान

३७ : दीपशिखा, पृ० १८

३८ : ,, पृ० १९

३९ : ,, पृ० १९

४० : ,, पृ० १८

असंख्य है। समाज में वह अपनी स्थिति के प्रति विशेष सजग और सतर्क हो चुकी है। साहित्य को कुछ ही वर्षों में उसकी सजीवता का जैसा परिचय मिल चुका है वह भी उपेक्षाणीय नहीं। इसके अतिरिक्त इस संक्रान्ति काल में सभी देशों की नारी अपने अपने कठिन त्यागों से अर्जित गृह, सन्तान तथा जीवन को अर्जित देखकर और पुरुष की स्वभावगत पुरानी बर्बरता का नया परिचय पाकर सम्पूर्ण शक्ति के साथ जाग उठी है। भारतीय नारी भी इसका अपवाद नहीं है।

ऐसे ही अक्सर पर यथार्थवाद ने एक और नारी की वैज्ञानिक श्व-परीक्षा प्रारम्भ की है और दूसरी ओर उसे अ उच्छ्वल विलास का साधन बनाया है।^{४१}

सच तो यह है कि समाज में नारी ऐसा यन्त्रमात्र नहीं जिसके सब कल पुर्जों का प्रदर्शन ही ज्ञान की पूर्णता और उनका संयोजन ही किया-शीलता हो सके। पुरुष व्यक्ति मात्र है परन्तु स्त्री उस संस्था से कम नहीं, जिसके प्रभाव की अनेक दिशाएँ हैं और सृजन में रहस्यमयी विविधता रहती है। नारी भी स्थूल से सूक्ष्म तक न जाने कितने साधनों से जीवन और जाति के सर्वतान्मुखी निर्णय में सहायक होती है।^{४२} अतः समाज में नारी का स्थान निर्धारित करने के लिए वास्तव में हमें पूर्ण विकासशील सहयोग को प्राप्त करने के लिए वैज्ञानिक दृष्टि ही नहीं हृदय का वह संस्कार भी अपेक्षित रहेगा जिसके बिना मनुष्य का कोई सामाजिक मूल्य नहीं ठहरता।^{४३} नारी और समाज पर विचार करने पर हमें लगता है "हमारी दीर्घकालीन पराधीनता में भी नारी ने अपने स्वभावगत गुण कम खोये हैं, क्योंकि संघर्ष में सामने रहने के कारण पुरुष के लिए जितना आत्महनन और विवश

४१, दीपशिखा, पृ० १८

४२, ,, पृ० १८

४३, ,, पृ० १८

समझौता अनिवार्य हो जाता है, उतना नारी के लिए स्वाभाविक नहीं । पर दुर्बल पराजित पुरुष को अपने स्वत्व-प्रदर्शन के लिए नारी के रूप में एक ऐसा जीवन मिल गया जिस पर वह विपत्ती से मिली पराजय की झुंझ-लाहट भी उतार सकता है और अपने स्वामित्व की साध भी पूरी कर सकता है । ऐसी स्थिति में भारतीय नारी के लिए पुरुष-हृदय का विलास और निष्क्रिय जीवन का दम्भ दोनों का भार वहन करना स्वाभाविक हो गया, क्योंकि एक ने उसे कम मूल्य पर खरीदा और दूसरे ने उसके लिए ऊँचा से ऊँचा आदर्श स्थापित किया । ४४

शुद्ध उपयोगितावाद की दृष्टि से भी नारी श्रमिकवर्ग के समान ही दलित पीड़ित पर महत्वपूर्ण है । उसमें समष्टि चेतना का अभाव-सा है, पर व्यक्तिगत चेतना की दृष्टि से भी नारी ने इस प्रवृत्ति में अपमान का भी अनुभव किया है । ४५

इसी अपमान और सामाजिक अधिकारों के प्रति सजग दृष्टि में निश्चय किया कि वह उस भावुकता को आमूल नष्ट कर डालेगी । ४६ जिसने उसे मात्र रमणी और भायाँ रूप दे रक्खा है ।

समाज में नारी की अच्छी स्थिति न होने के जो मूल कारण हैं वे महादेवी की दृष्टि में दो ही हैं । पहला है आर्थिक परतंत्रता और दूसरा है घर में निहित उसका दौत्र महादेवी अत्री को न केवल घर की सीमित चहार दीवाली में बांधना चाहती हैं और न उनकी दृष्टि में वही नारी जिसने पारिवारिक दायित्वों को उपेक्षित रक्खा है । नारी के आधुनिक होने का तात्पर्य यह नहीं है कि उसका रमणीत्व नष्ट हो ४७ क्योंकि ऐसा कोई

४४. साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध, पृ० १८५

४५: ,, ,, पृ० १८५-१८८

४६: अंखला की कहियाँ पृ० ४२

४७: ,, पृ० ४३

४८:

त्याग या कलिदान नहीं जिसका उद्गम नारीत्व न रहा हो, अतः केवल त्याग के अधिकार को पाने के लिए अपने आपको रुद्ध बना देने की कोई आवश्यकता नहीं जान पड़ती । ^{४८} जो कि उसके आधुनिक रूप में प्रकट होता है ।

आज भी हमारा स्त्री समाज कितने रोंगों से जर्जर हो रहा है उसकी सन्तान कितनी अधिक संख्या में असमय ही काल का ग्रास बन रही है ^{४९} यह एक चिन्ता का विषय है । बिना इन कमियों को पूरा किये नारी को समाज में समुचित स्थान नहीं प्राप्त हो सकता ।

विवाह की समस्या भी नारी के लिए चिन्ता का विषय हो गया है । पुरुष प्रायः उच्चशिक्षा प्राप्त स्त्रियों से भय खाते हैं । ^{५०} तिलक के सम्बन्ध में भी नारी पक्ष को ही झुकना पड़ता है । ^{५१} पत्नीत्व को व्यवसाय की तुला पर तोला ^{५२} जाता है । अपनी इस विवशता के कारण ही नारी पुरुष की सहयोगिनी नहीं समझी जाती । ^{५३} ऐसी अवस्था में समाज नारी का त्याग, साहस ^{५४} और वह सब कुछ भुला दिया जाता है जिन गुणों के कारण समाज में उसका स्थान है । सब तो यह है समाज ने उसके लिए सभी मार्ग रुद्ध कर दिये हैं । पत्नीत्व के वास्तविक अर्थ से तो निर्वसित ही ^{५५} जीविका के अन्य साधनों को भी अपनाने की स्वतंत्रता न पा सकी । ^{५५}

स्त्रियों को समाज में उचित स्थान प्राप्त कराने के निमित्त उनकी शिक्षा को उचित महत्व देना पड़ेगा । व्यवसाय के क्षेत्र में भी उनकी स्वतंत्रता उनका सामाजिक अधिकार कहा जा सकता है । वे अधिकार पक्ष से

४८ : श्रृंखला की कड़ियाँ, पृ० ५१

४९ : ,, ,, पृ० ५७

५० : ,, ,, पृ० ६८

५१ : ,, ,, पृ० ७८

५२ : ,, ,, पृ० ७९

५३ : श्रृंखला की कड़ियाँ, पृ० ८०, ८८

५४ : ,, ,, पृ० ९७

५५ : ,, ,, पृ० ९२

सार्वजनिक जीवन का भार भी संभाले साथ ही कर्तव्य पड़ा से गृह व्यवस्था को भी उपेक्षित न छोड़ें। समाज द्वारा लगाये गए उनके स्वातंत्र्य की उच्छृंखलता सम्बन्धी धारणा^{५७} नितान्त प्राप्ति है। समाज में स्त्रियों की अपनी महत्ता है।^{५८} ऐसा कोई त्याग या बलिदान नहीं जिसका उद्गम नारीत्व न रहा हो।^{५९} नारी की इस महत्त्वा को भुलाया नहीं जा सकता। अब समाज को इस बात को भूल जाना चाहिए कि उसे जीने की कला नहीं आती, केवल युग युगान्तर से चले आनेवाले सिद्धान्तों का भार लेकर वह स्वयं ही अपने लिए भार हो उठी है।^{६०} घर और बाहर का सामंजस्य स्थापित कर नारी समाज में अपना लौया हुआ महत्व पुनः प्राप्त करने के लिए प्रयत्नशील है और महादेवी की दृष्टि में समाज की कुरीतियों एवं नाना बाधाओं को दूर कर शिक्षा, आर्थिक, स्वतंत्रता एवं लौये हुए सामाजिक स्थान को प्राप्त करते हुए भावी समाज में अपना महत्व पूर्ण स्थान बना लेगी ऐसी धारणा है।

रामकुमार जी ने अपने काव्य साहित्य में तो नहीं परन्तु गद्य साहित्य में इस ओर दृष्टिपात किया है। उनकी दृष्टि में नारी का समाज में महत्वपूर्ण स्थान है। मध्यकाल की वह स्थिति जिसमें नारियों का जीवन आसुओं के सिक्के और रह क्या गया ?^{६०} या समाप्त हो गया है।^{६१} उनमें भी जागृति आ गई है। वे अपने अधिकारों के प्रति भी जागरूक हैं। दूसरी ओर उनकी धारणा है कि समाज की उन्नति भी नारी के जीवन (गत) संतोष^{६१} ही आश्रित है क्योंकि बिना इसके समाज का भी पतन सम्राट बृहद्रथ की तरह हो जाता है।

समाज के निर्माण और उसके विकास में नारी जीवन का महत्वपूर्ण

५६ : शृंखला की कहियाँ, पृ० ५६

५७ : .. पृ० ८३

५८ : .. पृ० ५१

५९ : .. पृ० १५०

६० : शत्रुराज, पृ० ५२

६१ : .. पृ० ४३

स्थान उपेक्षा नहीं किया जा सकता । यही कारण है कि उन्होंने शिवाजी के माध्यम से गौहरबानू का सम्मान दे अपनी विचारगत मान्यता की पुष्टि की है ।^{६२} साथ ही नारी पात्र बानू के माध्यम से नारी की स्थिति पर प्रकाश डाला है कि खुदा की खिलकत में क्या औरत इतनी गई बीती चीज हो गई कि वह पत्थरों और कंकड़ों की भांति लूट ली जाय ? बेजान चीजों के साथ इन्सान को बांध लेना जिन्दगी की सबसे बड़ी तौहीनी है और यह सच भी है ।^{६३}

आलोच्य विषय के सभी ह्यायावादी कवियों ने नारी की दयनीय सामाजिक स्थिति पर असंतोष व्यक्त करते हुए उसकी सामाजिकस्थिति में सुधार का संकल्प रखा । उनका विश्वास था कि बिना नारी जागरण के समाज की उन्नति नहीं हो सकती । उन्होंने तटस्थ स्थिति से नारी की दयनीय स्थिति के कारणों को देखा और उसमें सुधार का दृष्टिकोण रखा । अतः नारी जागरण की पृष्ठभूमि का निर्माण ह्यायावादी कवियों की उपलब्धि कही जा सकती है ।

विधवा

परलोकवादी और भ्राम्यवादी विचारधारा का प्राधान्य कारण भारतेन्दु से पूर्व साहित्यकार के लिए विधवा चिन्ता का विषय नहीं थी । इसी कारण आदर्श या यथार्थ किसी भी समस्या के रूप में इसे साहित्य में स्थान नहीं मिल सका किन्तु भारतेन्दु युग और द्विवेदी युग की स्थिति सभी दृष्टियों से पूर्ववर्ती स्थिति से सर्वथा भिन्न थी । दोनों युग में कवियों ने विधवा की सामाजिक दशा पर चिन्ता प्रकट की, साथ ही वैधव्य को नारी जीवन का अभिशाप घोषित किया ।

^{६२} शिवाजी, पृ० ५०

^{६३} शिवाजी, पृ० ५०

कायावाद युग में विशेष सामाजिक मान्यताओं के साथ दलित एवं उपेक्षित वर्ग के प्रति एक सहानुभूति पूर्ण दृष्टिकोण मिलता है। कायावादी कवियों में, प्रसाद निराला पंत, महादेवी और रामकुमार वर्मा ने क्रमशः अपने काव्य एवं गद्य साहित्य में विधवा के सम्बन्ध में जो कुछ प्रयत्न या परोक्षरूप में लिखा है उससे उसकी सामाजिक स्थिति स्पष्ट होती है साथ ही कवियों का विधवा सम्बन्धी दृष्टिकोण भी पता चलता है। अतः विश्लेषणात्मक दृष्टि से उपर्युक्त सभी कवियों को क्रमशः देखना ही अभीष्ट होगा।

प्रसाद ने अपने काव्य में 'विर तृषित कंठ' ६४ 'दुराशामयी विधवा' ६५ को जिस ढंग से प्रस्तुत किया उससे पता चलता है कि 'हिन्दू-विधवा संसार में सबसे तुच्छ निराश्रय प्राणी है।' ६६ 'दिव्य राग.... कीना सुहाग' ६७ भी उसी तरह है जैसे गन्धविधुर अम्लान फूल। ६८ पर तुलनात्मक दृष्टि से विधवा की अपेक्षा समाज में 'विधुर' ६९ की स्थिति अच्छी कही जा सकती है। इस बात के स्पष्टीकरण के लिए उसे ऐतिहासिक पीटिका में ही देखना अधिक उपयुक्त होगा।

प्राचीन धार्मिक ग्रन्थों में विधवाओं के पुनर्विवाह का उल्लेख मिलता है। साथ ही इस विवाह से सम्बन्धित सामाजिक मान्यताएं भी प्रतिष्ठित थीं। स्मृतियों तथा अथ्य ग्रंथों में भी वही उदार दृष्टिकोण

६४: लहर, पृ० ३४

६५: ,, पृ० ५२

६६: (अमला)-आकाशदीप, पृ०- २१११-२११२ में

६७: कामायनी, पृ० २४०

६८: ,, पृ० २४६

६९: लहर पृ० २७

मिलता है । ७०

७०. तैत्तिरीय संहिता, ६-६-४, ऐतरेय ब्राह्मण ३-१२ के अतिरिक्त अथर्ववेद के आधार पर भी कही जा सकती है । वशिष्ठ ने तौ स्त्रियों के पुनर्विवाह के बहुत उदार नियम बनाये कि अपने मृत पति के साथ केवल मन्त्र-पाठ द्वारा विवाह हुआ और यौन संभोग द्वारा विवाह निष्पन्न न हुआ हो, तो उसका दूसरा विवाह किया जा सकता है । बौधायन-४-१-१७-१८ । अमृतगति के धर्म परिक्षा (१०१४ ई०) के अनुसार "यदि एक बार स्त्री का विवाह हो भी गया हो और दुर्भाग्य से उसका पति मर जाए तो उसका दुबारा विवाह संस्कार कर देना चाहिए, किन्तु शर्त यह है कि मृत पति से यौन संभोग न हुआ हो । महर्षि व्यास ने भी ऐसी ही धारणा व्यक्त की है ।

एकदा परिणीतापि विपन्ने देवयोगतः

भर्त्यजातयौनिः स्त्री पुनः संस्कारमर्हति

प्रतीक्षाताष्ठ वशापि प्रसूता वनिता सति

अप्रसूता च चत्वारि प्रोषिते सति भर्तारि

पंचस्वेषु गृहीतेषु करणौ सति भर्तृषु

न दोषो विद्यते स्त्रीणां, व्यासादीनामिदं वचः

--सर आर०जी०भाण्डारकर के संकलित ग्रन्थ खंड २(१६०८)पृ०३१३ साथ ही पराशर ने भी विधवा विवाह से सहमति प्रकट की ।

मनु-- पुनः विवाहित विधवा से उत्पन्न (पुनर्भव) ब्राह्मण पिता का पुत्र ब्राह्मण नहीं हो जाता यद्यपि उसे व्यापारजीवी ब्राह्मण के समकक्ष माना जाएगा । ३-१८१

गौतम विधवा विवाहों के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं क्योंकि वह विधवाके पुत्र को जो दूसरे पति से उत्पन्न हुआ हो, वैध उत्तराधिकारियों के अभाव में अपने पिता की एक चौथाई सम्पत्ति उत्तराधिकार में पाने का अधिकार देते हैं । विशिष्ट, विष्णु की दृष्टि में भी विवाहितविधवा के दूसरे पति से उत्पन्न पुत्र का उत्तराधिकार की दृष्टि से वह गौतम पुत्र की अपेक्षा अच्छा माना गया है । बृहत् स्मृति ग्रन्थ, २६-८, १७-१८, १५-७ । वशिष्ठ १७-५५-५६ और बौधायन २-२-४-७-६ के अनुसार विधवा को छः मास जमीन पर सोना चाहिए । धार्मिक कृत्य करते हुए जमीन पर सोए और धार्मिक कृत्य करती रहे.... उसके बाद उसका पिता उसको मृत पति के सन्तान उत्पन्न करने के कार्य में नियुक्त करेगा ।

पर विधवाओं के पुनर्विवाह सन् ३०० ई० पूर्व से लेकर सन् २०० ई० के बीच की अवधि में अलोकप्रिय हो गए । यद्यपि उस समय भी बाल विधवाओं को पुनर्विवाह करने की अनुमति थी । ^{७१} अलबेकनी के अनुसार तो विधवाओं का पुनर्विवाह समाज द्वारा निषिद्ध था और यह निषेध बढ़ाकर बाल-विधवाओं पर भी लागू कर दिया गया था । जबकि पुरुषों पर ऐसा कोई प्रतिबन्ध न था । भक्तिकाल की विधवाओं की गिरीदशा का सहज अनुमान मीरा के साथ होने वाले अत्याचारों से लगाया जा सकता है । समाज इसके लिए उत्तरदायी है ।

छायावादी कवि प्रसाद के अनुसार विधवाओं की स्थिति सामाजिक दृष्टिकोण से नितान्त हैय थी । इस हैय स्थिति को स्पष्ट रूप से कंकाल और तितली में देखा जा सकता है । अनेक स्थलों पर ऐसे प्रसंग आए हैं जिसके अनुसार समाज में प्रतिष्ठित सुखदेव जैसे लोग ही थे जो विधवा राजकुमारी के आर्तनाद सुने सब तरफ से मत छूटों । मेरा मानसिक पतन हो चुका है । मैं मिसी और की नहीं रही तो तुम्हारी भी न हो सकूंगी सुभे घर पहुंचा दो ^{७२}—पर पर ध्यान न देकर शेरकोट के बंदरवाजे पर भी खोल दो राजा । दो बातें करके चला जाऊंगा ^{७३} कह कर बेचारी विधवा को बदनाम करने से बाज नहीं आते । धामपुर बाजार के मंदिर के महन्त एक विधवा स्त्री पर ताक लगाये पाशव भीषणता से उस पर आक्रमण कर ^{७४} बैठता है । कंकाल का तांगेवाला भी बालविधवा घण्टी पर आँखें गड़ाये सुभे तो वह बुत ही मिल जानी चाहिए ^{७५} कहता है, तो विजय को सोचना

७१. शान्तिपर्व, पृ० ७२—१२ .

७२. तितली, पृ० १५६

७३. ,, , पृ० १६०

७४. ,, , पृ० १८३

७५. ,, , पृ० १३४

आवश्यक हो जाता है कि सचमुच घण्टी एक निस्सहाय युवती है, उसकी रक्षा करनी ही चाहिए । ७६

विधवा स्त्री की समाज में एक निजीव देह की तरह स्थिति थी जिसे खुद को भी संवारने बनाने का अधिकार न था । विधवा होकर " राजा ने यह सब " अधिकार खो दिया था । वह बिन्दी लगाकर पंडित दीनानाथ की लहरी के व्याह में नहीं जा सकती थी । यही कारण था कि दुःख से उसने बिन्दी मिटाकर चादर ओढ़ ली । ७७ इतना ही नहीं समाज में विधवा का पर पुरुष के साथ बात करना भी बुरा था । इसी कारण वृन्दावन में विजय और घण्टी की बदनामी होती है । ७८ ऐसी स्थिति में बनी स्त्री चन्दा द्वारा रक्षित गए " विधवा-विवाह सभा में चलकर हम लोग ७९ विवाह कर लें- के प्रस्ताव पर यदि श्रीचन्द्र अपनी सामाजिक प्रतिष्ठा को देखते हुए यह कहें कि " मैं यदि तुमसे विधवा-विवाह कर लेता हूँ तो इस सम्बन्ध में ऋचन भी होंगी और बदनामी भी ८० तो प्रसाद द्वारा विश्लेषित " अनाथा विधवा " ८१ की सामाजिक स्थिति बहुत कुछ स्पष्ट हो जाती है कि उसे समाज में लांछित होकर जीवन बिताना पड़ता है ।

महादेवी वर्मा ने अपने काव्य साहित्य में विधवा और उसकी समस्या का कहीं भी उल्लेख नहीं किया है पर उनके गद्य साहित्य में इस समस्या को जिस रूप में उभारा गया है उससे इस विषय पर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है ।

तीन भाइयों में अकेली बहिन का अशोषण में विवाह होने और वैधव्य भी आरंभ पड़ने पर जब पहले-पहल भाभियों ने पति की मृत्यु का दोषी उसी को ठहराया और पड़ोसियों ने उसके किसी अज्ञात अभाव को लक्ष्य कर व्यंग-वर्षा की, तब उसका हृदय पीड़ा की अनुभूति के साथ वैसे ही चोंक पड़ा जैसे सौता हुआ व्यक्ति अंगारे के स्पर्श से जग जाता है । ८३ फिर

७६ : कंकाल, पृ० १३५

७७ : तिलसी, पृ० १५४

७८ : कंकाल, पृ० ११०

७९ : , , पृ० १५५

८० : कंकाल, पृ० १५६

८१ : प्रेम पथिक, पृ० २०

८२ : अतीतके चलचित्र, पृ० ५६

८३ : , , , , पृ० ५६

विधवा के इस बांधमय जीवन को " अलण्ड पुण्य फल से ५४ वर्ष के बाबा ने उद्धार का बीड़ा उठाया " ८४ यह समाज की विह्वलता ही कही जायेगी ।

विधवा स्त्री परिवार में त्याज्य समझी जाती थी कदाचित्त उसके मूल में यह धारणा हो कि " उसी अनाचारिणी के कारण उनके पुत्र को जीवन से हाथ धोना पड़ा । ८५ यही कारण है कि अभागी स्त्री की इतनी एकान्त साधना भी उसके पति को न बचा सकी (पर) अंतिम क्षणों में पुत्र का मुख देखने जो पिता आये थे उन्होंने आहार से दुर्बल, अनेक रातों से जगी हुई, बधू की ओर भूल कर भी दृष्टिपात नहीं किया । ८६

१६ वर्षीय विधवा युवती भी कितनी दयनीय स्थिति में जीवन व्यतीत करती है । हर तरफ जाने से निर्बोध रेखा के भीतर जब अपने एकाकी-पन से ऊबती चाण भर टाट के पदों के पीछे खड़ी होती " जहाँ से कुछ मकानों के पिछवाड़े और एक-दो आते जाते व्यक्ति ही दीख पड़ते थे, परन्तु इतना ही उसकी चंचलता का ढिंढोरा पीटने के लिए पर्याप्त था । " फिर अवैध बालिका द्वारा युवती विधवा के सिर पर रखी गई रंगीन लम्बी चाँदी आँढ़नी को समाज कैसे बर्दाश्त करता । " हतबुद्धि से ससुर मानों गिरने से बचने का ८७ सहारा लेते हैं और क्रोध से जलते अंगारे जैसी आँखों वाली, खुली तलवार सी कठोर मन ८८ द्वारा यंत्रणाओं से बच तो वह तब सकी जब मन से ही नहीं, शरीर से भी बेसुध हो गई । ८९ आदि बातें समाज में विधवा की स्थिति की दयनीयता ही प्रदर्शित करती हैं ।

जहाँ तक विवाह का प्रश्न है विधवा विवाह का उल्लेख किन्हीं न किन्हीं अंशों में क्षायावादी कवियों द्वारा रचित साहित्य में मिल जाता है यह युग की वैचारिक उपलब्धि कही जायेगी । महादेवी ह के अनुसार —
" अब तो विधवा विवाह होने लगे हैं । वैचारी बिट्टो का भी विवाह कर दिया जाय तो कैसा हो ? " ९० कहकर भामिन्यां इसलिए सद्भाव प्रकट करती हैं क्योंकि

८४ : अतीत के चलचित्र, पृ० ५८

८५ : " " पृ० ८६

८६ : " " पृ० ८६

८७ : अतीत के चलचित्र, पृ० ३०

८८ : " " पृ० ३२

८९ : " " पृ० ३३

९० : " " पृ० ५७

“उसके भाई सतयुग के हैं, नहीं तो कौन एक निठल्ले व्यक्ति को बैठे बैठे खिला सकता है।” ६१ यद्यपि उपर्युक्त कथन इस बात का साक्ष्य है कि विधवा विवाह प्रचलित था पर इस विवाह के प्रति समाज की अच्छी धारणा न थी। यही कारण है विधवा लक्ष्मिन^{६२} भक्तिन के हरे खेत, मोटी ताजी गाय भैंस और फलों से लदे पेड़ देख कर जेठ जिठाता के सुंह में पानी भर आता है।..... पर इन सबकी प्राप्ति तभी सम्भव थी जब भयाहू दूसरा घर कर लेती।” ६२ किन्तु इस बात का प्रस्ताव आने पर वह फटकार कर कह देती है “हम कुकुरी-बिलारी ना होयं।” ६३ यह कथन विधवा की दुःख आत्मिक शक्ति को भी प्रकट करता है। उपर्युक्त सन्दर्भ के आधार पर यह कहा जा सकता है कि महा-देवी ने समाज की विधवा समस्या को पर्याप्त गहराई से विश्लेषित करने में अन्य क्रायावादी कवियों की अपेक्षा अधिक सफलता पायी है।

निराला ने विधवा वर्ग को अपनी पूरी सहानुभूति देकर युगों से समाज में चली आ रही उसकी हेय स्थिति का प्रतिकार किया है। क्योंकि यह इष्टदेव के मन्दिर की पूजा-सी^{६४} पवित्र है। अन्तर में उठी हुई भावनाओं की कचोट सहकर भी वह दीप-शिखा-सी शान्त, भाव में लीन दीख पड़ती है क्योंकि “कूर काल-ताण्डव” द्वारा प्रवृत्त दुःखों के आवरण में लिपटी टूटे तरु की छुटी लता-सी दीन^{६५} दलित भारत की ही विधवा है। जिसकी जिन्दगी “व्यथा की भूली हुई कथा है क्योंकि” अबला हाथों का एक सहारा था वह भी अब न रहा। अब तो उस अन्त पथ से कलगा की धारा में इसकी आँखें भीगती रहेंगी। वह “अति छिन्न हुए भीगे अंचल में” अपने को समेटे दुख-रुखे सूखे अधर-त्रस्त वितवन को “हुनियाँ की नजराँ से दूर बचाकर अस्फुट स्वर में रोती रहेगी। उसे धीरज कौन देगा, समाज में उसे रोने तक का भी अधिकार नहीं। उसके दुःख का भार कौन ले सकेगा? दुःख भी वह

६१: अतीत के चलचित्र, पृ० ५७

६२: “ “ “ “ पृ० ७

६३: “ “ “ “ पृ० ७

६४: परिमल, पृ० १२६

जिसका कुछ और कौर नहीं है। समाज द्वारा किया गया उसकी दयनीय स्थिति पर उपेक्षा का यह अत्याचार भी कितना घोर और कठोर है, यही कारण है कि उन्होंने विधवा विवाह के समर्थन में ज्योतिर्मयी का विजय से विवाह करा दिया। ६५ जिससे युवती विधवाओं का प्रतिदिन बढ़ता आंसुओं का प्रवाह रोक सके। ६६

पंत की विधवा विषयक दृष्टि निराला से सर्वथा भिन्न है। उन्होंने विधवा स्त्रियों की धार्मिकता पर आस्था प्रकट करते हुए गंगा तट पर बगुलों सी विधवाएं जप ध्यान में मग्न हैं ६७ की उपमा दी। यह उपमा उनके श्वेत वस्त्र धारण करने तथा विवशता पूर्वक धार्मिक वृत्ति ग्रहण करने की द्योतक है जिसमें कृत्रिम जीवन के प्रति व्यंग्य भी निहित है। पर ऐसे त्याग, जप, तप, संयम, उपवास — के साथ जीवन व्यतीत करते हुए भी विधवा की धर्म साधना इस भू पर कठिन है। ६८ क्योंकि समाज में विधवा को 'परित्यक्त' लांछित और अनाथ संज्ञा से विभूषित किया जाता है। यही कारण है कि समाज द्वारा उपेक्षित वह निस्पृहा जीवन व्यतीत कर रही हैं। पंत को वैधव्य पंत को वैधव्य अपनी प्राण हीनता के कारण विशेष हय दिखायी दिये।

रामकुमार वर्मा ने भी एक स्थल पर विधवा मीरा की भक्ति के प्रति अपनी आस्था प्रकट की पर उससे विधवा की सामाजिक, आर्थिक, पारिवारिक अवस्था पर कोई भी प्रकाश नहीं पड़ता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि रामकुमार वर्मा को छोड़ कर प्रसाद निराला, महादेवी और पंत ने विधवा सम्बन्धी यथार्थ स्थिति को प्रस्तुत करते हुए उसकी दयनीयता के प्रति अपनी सहानुभूति प्रकट की है। प्रसाद और महादेवी ने इसे एक सामाजिक जटिल समस्या के रूप में माना तो निराला ने

६६. तिली, पृ० ३६

६६. वत्सरी प्रबंध प्रतिमा (बाहरी स्वाधीनता और स्त्रियां), पृ० १३१

६७. संध्या के बाद, पृ० ८६ (विवेचन)

६८. लौकायत, पृ० ३१७

७७. आनन्दमठ ५-२२

उस उपेक्षात विधवा के प्रति अपनी पवित्र अर्द्धांगलि अर्पित करते हुए उसे सामाजिक प्रतिष्ठा देने का प्रयत्न किया। पंत-नै-म इसके लिए विद्रोहात्मक स्वर अपनाया एवं उसे व्यावहारिक आदर्श के रूप में भी ग्रहण किया। पंत नै मात्र एक उपमा के माध्यम से विधवाओं की बाह्यारोपित धार्मिक वृत्ति के आन्तरिक सत्य पर प्रकाश डाला।

हायावादी काव्य साहित्य में निराला की विधवा^{१००} कविता उन्हें भारतेन्दुकाल और द्विवेदी युग से सीधे संपृक्त करती है, क्योंकि उन युगों में विधवा काव्य का एक प्रमुख विषय बनी। उसके प्रति विशेष सहानुभूति व्यक्त की गयी। पर द्विवेदी युगीन दृष्टिकोण सुधारवादी था और उसमें उपदेशात्मकता थी जो निराला की उक्त कविताओं में नहीं मिलती क्योंकि यह प्रवृत्ति हायावादी प्रवृत्ति के अनुकूल नहीं थी। हायावादी युग की चेतना दया प्रदर्शन और सुधारोपदेश के स्तर से ऊपर उठ चुकी थी और उसमें सहानुभूतिमय आत्मीयता पूर्ण भूमिका पर आधारित क्रान्ति की भावना का जन्म वैचारिक स्तर पर हो चुका था जोकि वास्तविक रूप से प्रतिफलित होने के लिए व्यग्र था।

हायावादी कवियों द्वारा चित्रित विधवा की उपेक्षात और गिरी अवस्था का एक कारण बहुत कुछ उसकी आर्थिक स्थिति से और उसके सामाजिक अधिकारों से सम्बन्धित है। क्रमिक विकास की दृष्टि से विधवा समस्या को प्राचीन संदर्भ में भी देखा जाय तो हिन्दू परिवारों में वैदिक युग और उसके काफी समय बाद तक विधवा को भी कोई साम्प्रतिक अधिकार न थे किन्तु नियोग प्रथा द्वारा पुत्रोत्पत्ति के लिए सामाजिक समर्थन प्राप्त था। पर इस प्रथा के बन्द होने पर जब समाज में विधवा की संख्या बढ़ने लगी तो याज्ञवल्क्य, विष्णु, बृहस्पति, कात्यायनादि स्मृतिकारों ने उसके साम्प्रतिक स्वत्वों का प्रबल समर्थन किया, १२०० ई० तक विधवा के ये सब अधिकार मान्य हो गये।^{१००} यद्यपि १२०० ई० से १६०० ई० तक इन अधि-

१००. हिन्दू परिवार की संस्था, पृ० ६०२ (हरिदत्त वैदालंकार)

कारों में बराबर परिवर्तन होते रहे । १९३७ ई० के हिन्दू स्त्रियों के सम्पत्ति कानून द्वारा तो विधवा उत्तराधिकारी के लिए संयुक्त विभक्त परिवार का भेद भी समाप्त कर दिया गया । वैदिक युग में विधवा के निमित्त प्रयुक्त नियोग को आज घृणित समझा जाता है । क़ायवादी कवियों ने भी इस ओर कोई रुचि नहीं दिखाई । क्योंकि प्रत्यक्षा या परोक्षा रूपसे कोई उल्लेख नहीं मिलता है जहाँ तक समाज सुधार का प्रश्न है स्वामी दयानन्द सरस्वती ने इसके लिए सहमति प्रकट की पर आर्य-समाज ने नियोग की अपेक्षा विधवा विवाह श्रेयस्कर समझा । जिसे ईश्वरचन्द्र विद्यासागर और राजाराम मोहनराय ने रूप में वैधानिकता दिलाई । इन विचारों का प्रभाव क़ायवाद युग तक सक्रिय रहा । क़ायवादी कवियों में प्रसाद, सुमित्रानन्दन पंत, सूर्यकांत त्रिपाठी निराला और महादेवी वर्मा द्वारा उनके साहित्य में चित्रित विधवा के आधार पर हम यह कह सकते हैं कि सम्पत्ति और अधिकार मिल जाने पर भी कवियों से ठुकराई विधवा की सामाजिक स्थिति पूर्णतः हैय रही । पर इनके अपने अधिकारों के सम्बन्ध में सजगता बनी रही जोकि उनकी जीवन गत चेतना और स्थिति के सुधार का परिणाम है ।

जहाँ तक विधवा विवाह का प्रश्न है प्रस्तुत विषय में क़ायवादी कवियों की विचारधारा के सम्बन्ध में डा० जगदीश गुप्त के शब्दों में ही कह सकते हैं कि उनके साहित्य में मूल प्रश्न विधवा विवाह का नहीं था । यह समस्या विवाह की अपेक्षा प्रेम से सम्बन्धित है, बंधन की अपेक्षा मुक्ति से सम्बन्धित है ?

विधवा पर लगाये जाने वाले तत्कालीन सामाजिक बंधनों को देखते हुए ही उनसे मुक्ति के निमित्त विधवा विवाह या नारी स्वतंत्रता का दृष्टिकोण प्रस्तुत किया गया जोकि वास्तव में व्यापक रूप से नारी स्वतंत्रता का आंग ही कहा जा सकता है ।

समाज में पुरुष की स्थिति

यदि छायावादी कवियों के साहित्य के आधार पर समाज में पुरुष की स्थिति का निर्धारण किया जाय तो पता चलता है कि छायावादी कवियों ने पुरुष की सामाजिक स्थिति में दयनीयता नहीं दिखाई। यद्यपि सतायुग (प्रारंभ से ६०० ई० पूर्व) गुरु युग (६०० ई० पूर्व से २०० ई० पूर्व) और देवता युग (२०० ई० पूर्व से १६०० तक)^{१०२} की संभावना समाप्त हो गई थी और समाज में पुरुष मात्र पुरुष शब्द की सार्थकता ही व्यक्त करता था जिसका सामाजिक स्तर भारतेन्दु द्विवेदी युग के अन्तर छायावादी कवियों की दृष्टि में नारी के सामाजिक स्तर से समान था। शकुन्तला ५।२६ उपपन्ना हि दारेण प्रभुता सर्वतोमुखी अर्थात् स्त्रियों पर पति सर्वतोमुखी प्रभुता^{१०२} के अधिकार की भावनासे अंत हो गया था।

जहाँ तक आलोच्य विषय के कवियों के दृष्टिकोण से समाज में पुरुष की स्थिति का प्रश्न है उन्हें क्रमशः विश्लेषित करना ही अभीष्ट होगा।

यदि प्रसाद जी की पुरुष विषयक सामाजिक धारणा पर विचार किया जाय तो कवि की दृष्टि में अयव की दृढ़ मांस पेशियाँ, ऊर्ज-स्वितः, वीर्य अपार, स्फीत शिरारं, स्वस्थ रक्त^{१०३} और अधिकार सुख..... नियामक और कर्ता समझने की बलवती स्पृहा^{१०४} तथा महत्वा-कांक्षा का मौली बर्बरता की गोद में पलता है।^{१०५} जैसी सबधारधारा से प्रेरित पुरुष समाज अपने अधिकार और स्थिति के प्रति सतत सजग दीख पड़ता है। उनकी धारणा है जो विलासी न होगा वह भी क्या वीर है ? जिस जाति में जीवन न होगा वह भी-कफ-कीट-है विलास क्या करेगी ? जागृत राष्ट्र में ही विलास और कलाओं का आदर होता है।^{१०६}

१०२. हिन्दू परिवार धीमांसा, ले० हरिदत्त वैदातालंकार, पृ०

१०२ * शाकुन्तलम्, कालिदास, ५।२६

१०३ कामायनी, पृ० ४

१०४ स्कन्दगुप्त विक्रमादित्य, पृ० ६

१०५ स्कन्दगुप्त विक्र०, पृ० ६१

१०६. ,, पृ० ६१

प्रसाद की दृष्टि में पुरुष की सामाजिक स्थिति का सम्बन्ध उसकी क्रियाशीलता से है। यह क्रियाशीलता उसे समाज में स्वेच्छाचारी बनने की ओर भी प्रवृत्त करती है जो एक प्रवृत्ति ही कही जा सकती है। यह मनु, विजय और इन्द्रदेव में देखने को मिलती है। पुरुष महत्वाकांक्षा से प्रेरित होकर ही भिखमंगा पेट के लिए अपने बेटे के पैर में बेड़ी भी डाल सकता है^{१०७} पर पुरुष की इस सामाजिक स्थिति का बहुत कुछ कारण उसके पुरुषत्व से भी सम्बन्धित है जिसकी प्रेरणा से अकेले मनु ने सारस्वत प्रदेश की सेना से और (उसके गद्य साहित्य में) बलराज ने^{१०८} तुकी के की सेना से भी युद्ध किया तथा उपन्यास में, मधुवन (नाटक में) चन्द्रगुप्त, स्कन्दगुप्त जीवन के अंतिम दिनों तक संघर्ष से जूझते रहे।

प्रसाद की दृष्टि में समाज में पुरुष अपने स्थान का अधिकारी तभी है जबकि वह कर्मशील हो। अपने आश्रितों की रक्षा कर सकता है। स्वजन और परिजन के भरण पोषण का प्रबन्ध कर सकता और समाज में न्याय की स्थापना में समर्थ हो, अन्यथा 'निर्लज्जता का दायित्व क्लीव का पुरुष'^{१०९} 'प्रवक्षन्' के पुतले स्वार्थ के घृणित प्रपंच^{११०} में सने रामगुप्त से व्यक्ति का उसकी दृष्टि में समाज में कोई स्थान नहीं दीख पड़ता।

पंत की दृष्टि में समाज में पुरुष की स्थिति अपने पूर्व सामाजिक दृष्टियों से कुछ भिन्न है। यह स्वाभाविक भी है क्योंकि मनुष्य की युगीन सांस्कृतिक चेतना उसकी वस्तु-परिस्थितियों से निर्मित सामाजिक संबंधों का प्रतिबिम्ब है।^{१११}

१०७. आँधी, पृ० ६१

१०८. ,, पृ० ७४

१०९. ध्रुवस्वामिनी, पृ० ६०

११०. ,, पृ० ५६

१११. आधुनिक कवि पंत, पृ० २५

कवि की धारणा है कि सामाजिक क्रियाशीलता से अधिक आज के पुरुषवर्ग में 'प्रमाद' की मात्रा ही अधिक भरी है। स्वार्थ लू से उसमें 'मनुजत्व' की भावना का नाश हो गया है। ११२ * दिन-रात वह नितान्त अपने तक ही सीमित रहने का प्रयत्न करता है। ११३ यही कारण है आज के संघर्षमय जीवन में 'अन्न-वस्त्र पीड़ित असम्य, निर्बुद्धि, पंक में पालित' ११४ व्यक्ति 'अकाल वृद्ध.... यौवन' ११५ को प्राप्त समाज में अपने से ऊँचा कोई स्थान नहीं बना पाता। 'घर-घर के बिलारे पन्नों में नग्न वाधात कहानी' ११६ से पुरुषतत्त्व की टूटी आस्था उसे 'नियति कर्म है, नियति कर्म फल-जीवन चक्र सनातन' ११७ में विश्वास करने को विवश करती है। मध्यवर्गीय मानव सामाजिक चिन्ताओं से अधिक यशकाम, व्यक्तित्व प्रसारक, पर हित निष्क्रिय ११८ मानव पशु ' ११९ बन समाज में आज वह 'निद्रा, भय, मैथुनाहार' १२० बना अपने पुरुषत्व की सक्रियता खो रहा है।

पर पुरुष को अपनी वस्तु स्थिति का ध्यान तब आया जब उसका सामाजिक पतन एक सीमा तक पहुँच गया और उसके पुरुषत्व ने ही उसे लांछित किया। १२१ अब उसका जागृत पुरुषत्व एक नये समाज की सृष्टि चाहता है जिसमें 'जात-पात, कुल-वंश का आडम्बर, विवाह-सम्बन्धी मुश्किली रीति-रस्म, और परदा... धृणा की वस्तु है वह कुछ रीति-रिवाजों के डैने तोड़-मरोड़कर समाज के जीणवृद्धा की टूटी टह-नियों से उनकी उलूक बस्तियाँ को जड़ से उखाड़ फेंक देना अपना कर्तव्य समझता

११२: ग्राम्या, पृ० ३०

११३: .. पृ० २८

११४: .. पृ० १६

११५: .. पृ० १३

११६: .. पृ० १४

११७: .. पृ० १५

११८: चिदंबर, पृ० ५१

११९: .. पृ० ५४

१२०: .. पृ० ४१

१२१: .. पृ० १६६

है १२२ कवि भी ऐसे समाज की सृष्टि १२३ में पुरुषत्व से उचित दिशा चाहता है ।

निराला ने समाज में पुरुष की स्थिति को उसकी व्यक्तिगत सत्ता के रूप में ही अधिक विश्लेषित किया है अर्थात् उनके साहित्य में समाज के सामान्य पुरुष की सामाजिक स्थिति से साहित्यकार पुरुष की सामाजिक स्थिति पर अधिक प्रकाश पड़ता है । पर यह स्थिति व्यक्तिगत रूप से विश्लेषित की गई होने पर भी एक वर्ग का प्रतिनिधित्व करती है इसमें संदेह नहीं किया जा सकता ।

पुरुष संघर्षशील रहा है । अपनी अभियान प्रवृत्ति से प्रेरित होकर ही समाज में उसने महत्वाकांक्षा की प्रप्ति की है । महत्वाकांक्षा की मात्रा नारी वर्ग से पुरुष वर्ग में अधिक है । यही कारण है कि पुरुष समाज में अपने स्वार्थ से प्रेरित हो जघन्य कर्म करने की ओर भी प्रवृत्त हो उठता है ।

निराला की दृष्टि में समाज में पुरुष जीवन संघर्षमय है । व और इस संघर्ष की प्रवृत्ति ने ही उसे सहनशीलता की आवत डाल दी है यथा —

जब कहीं मारें पड़ीं दिल हिल गया ,

पर कभी चुं भी न कर पाया यहाँ । १२४

क्योंकि दुःख हृदय का दोष है लिए जगत की ओर लाकर १२५ कुछ न कहने की ही आवश्यकता दीस पड़ी । कूर यहाँ शूर कहलाते हैं पर स्वार्थ की दृष्टि ही उन्हें खोखले परार्थ करने को प्रेरित करती है । १२६ यह पुरुष वर्ग की दुर्बलता है और ऐसी मनोवृत्ति से समाज के उत्थान को कौन कहे स्वयं पुरुष वर्ग ही उससे अवनति की ओर अग्रसर होता जा रहा है ।

१२२: पाँच कहानियाँ (पंत) , पृ० ६१

१२३: ग्राम्या, पृ० १०२

१२४: अपरा, पृ० १५८

१२५: .. पृ० ११३

१२६: अपरा, पृ० ११४

पर शायद ऐसी मनोवृत्तियों का कभी न अंत होगा । १२७ इसे सिर्फ एक उन्माद की संज्ञा दी ।

आज उसे सांस्कृतिक गौरव और उत्थानगत परम्परा का ध्यान नहीं रहा ।

वाट जोहते हो तुम मृत्यु की
अपनी सन्तानों से बूंद भर पानी को तरसते हुए का कथन चरितार्थ करते हैं ।

अतः आज पुरुष वर्ग जिस स्थिति से समाज में गुजर रहा है वह न उसके उत्थान में बाधक है वरन् घृणित भी है यही भावना निराला के गद्य साहित्य में (कहानी साहित्य) चतुरी चमार और (उपन्यास) ' प्रभावती ' के ' महाराज ' १२६ में देखा जा सकता है ।

डा० रामकुमार वर्मा के काव्य साहित्य से ता नहीं पर गद्य साहित्य से पुरुष की सामाजिक स्थिति का पता चलता है । पुरुष की सामाजिक स्थिति का निर्माता उसकी कर्मशीलता है । परिस्थितियों पर वह विजय करता हुआ अपनी सामाजिक स्थिति का निर्माण करता है ।

* पुरुष बाध्य नहीं किया जा सकता है । * १३० कठिनाइयों को वह साहस के साथ भेलता है । डा० वर्मा की दृष्टि में पुरुष की सामाजिक स्थिति नारी के समकक्ष है । पर पुरुष की महत्वाकांक्षा वही उसे सामाजिक स्तर से च्युत करने में सहायक है जिसे करुणा के शब्दों में जिस स्कूल या कालिज में सुभे काम मिला उसके अधिकारी और मैनेजर सुभे ऐसी दृष्टि से देखते थे कि में सम्मान के साथ वहाँ नहीं रह सकती थी । नौकरी पाने के कुछ दिन बाद ही सुभे नौकरी छोड़ देनी पड़ती थी । वे पढ़े-लिखे लोग इतने पतित होते हैं यह मैं नहीं जानती थी । १३१

१२७: ध्वनि, पृ० ११०

१२८: अपरा, पृ० ११२

१२६: प्रभावती, पृ० ७७

१३०: चारुमित्रा, पृ० १५७

१३१: मयूरप्रख, पृ० २६६

उपर्युक्त वाक्य से पुरुषवर्ग की लोलुपता और उसकी कर्तव्यहीनता पर भी प्रकाश पड़ता है और साथ ही पुरुष की क्रियाशीलता के पतन का भी । आज यह भूल गया है कि उसके इस शब्द की सार्थकता क्या है और ऋग्वेद के पुरुषसूक्त में ब्रह्म भावना में पुरुषत्व *१३२ ही है ।

महादेवी के काव्य या गद्य साहित्य से पुरुष वर्ग की सामाजिक स्थिति पर प्रत्यक्ष रूप से प्रकाश नहीं पड़ता । पर यह अवश्य है कि उन्होंने पुरुष को सत्ताधारी उस वर्ग के रूप में देखने का प्रयास किया है जो कि स्त्रियों की गिरी हुई अवस्था का मूल कारण है ।

इतना अवश्य है कि महादेवी की धारणा में पुरुष वर्ग महत्वाकांक्षा के अधिकार वर्ग से सम्बन्धी कुछ ऐसी विशेष रैखार्थ खींच दी हैं जिसकी अवहेलना नहीं की जा सकती है । पुरुष स्थित महत्वाकांक्षा के बावजूद भी वह समाज में स्थित अपनी संस्कृति गौरव-गरिमा को सुरक्षित रखने में सक्षम न हो सका । यही कारण है कि समाज में पुरुष की वह स्थिति नहीं रही जो जीवन के लिए स्तुत्य कही जा सकती है । उसमें नाना कुरीतियाँ घर कर गई हैं ।

नारी पुरुष की सापेक्षिक महत्ता

सापेक्षिक दृष्टि से यदि नारी पुरुष की महत्ता पर सम्यक दृष्टि डाली जाय तो ह्यायावादी कवियों के दृष्टिकोण परम्परागत पुरुष और नारी के कर्मक्षेत्र में स्पष्ट अन्तर दीख पड़ता है ।

प्राचीन भारतीय पारिवारिक व्यवस्था में तो पुरुष का कार्य-क्षेत्र घरेलू कार्य तक सीमित था । इस वर्गीकरण का आधार था प्रकृति पुरुष का पुरुषत्व और नारी का नारीत्व । जिसमें पुरुष शक्ति, अम, अज, कर्मठता संघर्ष, साहस, और बल का प्रतिनिधित्व करता है और नारी मृदुता

करुणा, दामा, दया, गृह व्यवस्था, सहनशीलता और संतोष की १३३ ।
 पुरुष आर्थिक पक्ष का विधायक है और नारी उसकी अंतरंग व्यवस्था का ।
 स्त्री-पुरुष की सहनारी मात्र है । अर्धांगिनी और सहधर्मिणी नाम से
 सम्बोधित की जाती है । पहले धार्मिक आयोजनों में नारी पुरुष की समकक्षाता
 में थी । कालान्तर में स्थिति बदलने लगी समाज की विभिन्न परिस्थितियों के
 कारण स्त्रियों की सामाजिक स्थिति में एक गिराव आता गया । फिर भी
 निर्यायामृत के अनुसार तो —

भाया पत्युषुतं कुर्याद्भिर्भायायात्र पतिव्रतम् ।

धर्मशास्त्र भी नास्ति श्रीमा पृथग्यज्ञो—

नवतं नाप्युपौषितम् ।

पतिं सुश्रूयते येन तेन सर्वम् महीयते ।

की संज्ञा से विभूषित किया । केशवदास के अनुसार तो धर्म कर्म ककु की गई,
 सफल तरुणि के साथ । तां बिन जो ककु की गई, निष्फल सोई नाथ । १३४
 दोनों की सापेक्षिक महत्ता पर प्रकाश डालता है ।

जहाँ तक प्रसाद के दृष्टिकोण का प्रश्न है कवि ने अपने पात्रों द्वारा
 यह संकेत किया है कि किन सापेक्षिक वृत्तियों को अपनाने से व्यष्टि और समष्टि
 दोनों का कल्याण हो सकता है जिसमें उन्होंने अद्वा द्वारा एक आदर्श नारी
 का चित्र प्रस्तुत किया है । १३५ और पुरुष रूप में मनु का ।

प्रसाद जी की स्त्री पुरुष की अन्योन्याश्रित सापेक्षिक दृष्टि के
 कारण ही —

१३३ : कामायनी, पृ० ६७

१३४ : केशव कौमुदी, पृ २।२३६

कहो ले चली हो अब मुझको
 अढ़े ! मैं थक चला अधिक हूँ ,
 साहस कूट गया है मेरा
 निस्संबल भग्नाश पथिक हूँ ~ १३६

के द्वारा इस बात की पुष्टि होती है कि पुरुष और नारी की जीवनागत स्थिति अन्योन्याश्रित है । जब पुरुष थकता है तो उसे नारी से ही संबल प्राप्त होता है ।

काव्य के अतिरिक्त गद्य साहित्य में भी यही दिखाया गया है कि पुरुष कर्मक्षेत्र के अन्तर्गत अन्ततः स्त्री के समक्ष ही विभ्राम पाता है चाहे वह तितली के मधुवन की तरह हो या एक कंकाल के रूप में । यथा — " तितली इतने ही से तो नहीं रुकी उसने और भी देखा , सामने एक विरपरिचित मूर्ति ! जीवनयुद्ध का थका हुआ सैनिक मधुवन विभ्राम शिविर के द्वार पर खड़ा था १३७ और" मंगल ने देखा—एक स्त्री पास ही मलिन वसन में बैठी है । उसका घूँघट आंसुओं से भीग गया है । और निराश्रय पड़ा है एक —कंकाल ।" १३८

अतः मनु हो या अढ़ा मधुवन हो या तितली, कंकाल का विजय का थका व्यक्तित्व भी नारी की ही स्नेहपूर्ण छाया में ही विभ्राम , पाता है । इसे इनकार नहीं किया जा सकता ।

काव्य और उपन्यास साहित्य में तो परीक्षा रूप से पर अज्ञातशत्रु नामक नाटक में इस बात की और प्रत्यक्ष संकेत किया है — यथा —

" विश्व भर में सब कर्म सबके लिए नहीं है इसमें कुछ विभाग है अश्वय । सूर्य अपना काम जलता-बलता हुआ करता है और चन्द्रमा उसी आलोक को शीतलता से फैलाता है । क्या उन दोनों से परिवर्तन हो सकता है ? मनुष्य कठोर

१३६ : कामायनी, पृ० २७१

१३७ : तितली, पृ० २७०

१३८ : कंकाल, पृ० २८०

परिश्रम करके भी एक शासन चाहता है, जो उसके जीवन का परम ध्येय है, उसका एक शीतल विश्राम है। और वह, स्नेह-सेवा-करुणा की मूर्ति तथा सान्त्वना के अभय-बरदहस्त का आश्रय, मानव-समाज की सारी वृत्तियों की कुंजी, विश्व-शासन की एक मात्र अधिकारिणी प्रकृति-स्वरूपा स्त्रियों के सदाचारपूर्ण स्नेह का शासन है। उसे छोड़ कर असमर्थता, दुर्बलता प्रकट करके इस दोड़-धूप में क्यों पड़ती हो दैवि। तुम्हारे राज्य की सीमा विस्तृत है और पुरुष की संकीर्ण। कठोरता का उदाहरण है पुरुष, और कोमलता का विश्लेषण है — स्त्री जाति। पुरुष क्रूरता है तो स्त्री करुणा है — जो अन्तर्जगत् का उच्चतम विकास है, जिसके बल पर समस्त सदाचार ठहरे हुए हैं। इसीलिए प्रकृति ने उसे इतना सुन्दर और मन-मोहक आवरण दिया है — रमणी का रूप। संगठन और आधार भी वैसे ही हैं। उन्हें दुरपयोग में न ले आओ। क्रूरता अनुकरणिय नहीं है, उसे नारी-जाति जिस दिन स्वीकृत कर लेगी उस दिन समस्त सदाचारों में विप्लव होगा। फिर कैसी स्थिति होगी, यह कौन कह सकता है ^{१३६}

इसका अर्थ यह नहीं कि स्त्री पुरुष की दासता स्वीकार करे, क्योंकि ऐसा स्वीकार करने पर प्रसाद स्त्री-पुरुष की सापेक्षता सम्बन्धी दृष्टिकोण से हम अलग हो जायेंगे। वस्तुतः उन्होंने यह स्वीकार किया है कि दोनों की स्वतंत्र सत्ता है। उनके कार्यक्षेत्र अलग अलग हैं पर दोनों की स्थिति अन्योन्याश्रित है। उनकी सापेक्षिक महत्ता से ही जीवन के क्रिया-कलाप संतुलित रीति से चल सकते हैं। अन्यथा नहीं।

जहाँ तक निराशा की विचारधारा का प्रश्न है उन्होंने नारी पुरुष की सापेक्षिक महत्ता को दृष्टिगत करते हुए अपने निर्बंध साहित्य में स्पष्ट लिखा है कि प्राचीन शीर्षांता ने नवीन भारत की शक्ति को मृत्यु की ही तरह घेर रक्खा है। घर की छोटी-सी सीमा में बंधी हुई स्त्रियाँ बाबू आज अपने अधिकार, अपना गाँव, देश तथा समाज के प्रति अपना कर्तव्य, सब कुछ भुली हुई हैं। उनके साथ जो पाशविक अत्याचार किए जाते हैं, उनका कोई

प्रतिकार नहीं होता । वे चुपचाप आंसुओं को पीकर रह जाती हैं । उनका जीवन एक अभिशप्त का जीवन बन रहा है । उन्हें जो यह शिक्षा दी जाती है कि तुम्हें अपने पुरुष के सिवा किसी दूसरे का सुख नहीं देखना चाहिए, यह एक अन्धकार जीवन की टार-पेटिंग है । १४०

इतना ही नहीं हम यह देखते हैं कि किसी कारण पुरुष से एक दीर्घकाल के लिए विच्छेद हो जाने पर स्त्री बिल्कुल निस्सहाय हो जाती है, अपने घर का काम नहीं संभाल पाती, अनेक प्रकार की असुविधाएं आ जाती हैं, बदमाशों की उन पर दृष्टि पड़ती है, मन ही मन वे डरी रहती हैं, घर उन्हें जेल से भी बढ़कर हो जाता है, यह सब न होगा । पुरुष के अभाव में स्त्री स्वयं उसका स्थान ग्रहण करेगी । १४१ क्योंकि स्त्री-पुरुष की सापेक्षिक महत्ता के दृष्टि-कोण से निराला की धारणा है कि समाज में स्त्री की गिरी वशा का उत्कर्ष अनिवार्य है । दोनों की महत्ता एक दूसरे, पर आश्रित है । दोनों ही एक दूसरे के पूरक हैं । अब आवश्यकता है, एक एक क्षुब्ध के फुलने में, चाहे वह पुरुष हो या स्त्री, कोमल और कठोर दोनों भावों का विकास हो । दोनों के लिए एक ही धर्म होना चाहिए । पुरुष अभाव में स्त्री हाथ समेटकर निश्चैष्ट बैठी न रहे । उपार्जन से लेकर संतान-पालन, गृह-कार्य आदि वह संभाल सके, ऐसा रूप, ऐसी शिक्षा उसे मिलनी चाहिए । पहले दोनों के भाव और कार्य अलग-अलग थे, अब दोनों के भाव और कार्यों का एक ही में साम्य होना आवश्यक है । इस तरह गाइस्थ धर्म में सत्त्वत्रता बढ़ेगी । १४२ साथ ही समाज में स्त्रियों की गिरी हुई अवस्था में सुधार होगा और तब स्त्री को पुरुष की नारी पुरुष की सापेक्षता का उचित मूल्यांकन हो सकेगा ।

१४० : प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० १३१

१४१ : " पृ० १३१

१४२ : " पृ० १३०

पंत ने भी स्त्री-पुरुष की सापेक्षिक महत्ता को स्वीकार किया है ।
 अब वह युग नहीं रहा जो स्त्री का यौवन टुकड़ों में कूट कर सकता ।* १४३
 सामंत युग के स्त्री-पुरुष संबंधी सदाचार का दृष्टिकोण अब अत्यंत संकुचित
 लगता है । उसका नैतिक मानवंह स्त्री की शरीर यष्टि रहा है । उस सदाचार
 के एक अंश को ही हमारी मध्ययुग की सती और हमारी बालविधवा अपनी
 छाती से चिपकाए हुए हैं और दूसरे को उस युग की दैन वैश्या ।* न
 स्त्री स्वातंत्र्य महति के उस युग के आर्थिक विधान में भी स्त्री के लिए कोई
 स्थान नहीं और वह पुरुष की संपत्ति समझी जाती रही है ।... सामंत
 युग की नारी नर की छाया मात्र रही है ।* १४४ अब वह उस रूप से विद्रोह
 कर चुकी है जिसमें —

जर्जर होता जाता उसका तन ।
 ढह जाता असमय यौवन धन ।
 बह जाता तट का तिनका
 जो लहरों से हंस लेता कुछ जाण । । १४५

यही कारण है कि आज वह इस रूप में प्रतिष्ठित हो सकी जिसमें कवि ने यह
 स्वीकार किया कि —

पृथक् न अधिक रहा नारी जग
 धरे पुरुष के संग उसने पग । १४६

और कवि ने युवक युवती समान । १४७ की सापेक्षिक महत्ता स्वीकार
 करते हुए उसे कमकद्विणी नरों की १४८ संज्ञा दी क्योंकि — एक और

१४३: रजतशिखर, पृ० १७

१४४: आधुनिक कवि, पृ० २६

१४५: चिदंबर, पृ० ६६

१४६: स्वर्णकिरण, पृ० ११३

१४७: ,, पृ० ८४

१४८: ग्राम्या, पृ० ८३

उसने—

नारी की संज्ञा भुला, नरों के संग बैठ,
चिर जन्म सुहुद सी जन हृदयों में सहज पैठ
जो बटा रही तुम जग जीवन का काम काज ।* १४६

पर पंत का जीवनदर्शन जितना 'लोकायतन' में अभिव्यक्त है उतना इसके पूर्व नहीं। इसमें भी उन्होंने नर-नारी की सामैदािक स्थिति पर क स्पष्ट रूप से प्रकाश डाला है।

वाह्य परिवेश से इस बात का स्पष्टीकरण होता है कि प्रकृति-पुरुष द्वारा नर-नारी को रह-मंगल पूरित घट दिया जिससे इस सृष्टि का विकास हुआ। कवि सृष्टि का हर सुख नर नारी के^{१५१} निमित्त ही मानता है। पर साव्य ही वह वह इस बात का भी स्पष्ट निर्देश करता है कि नर नारी का संबंध केवल प्रणय और मोठा^{१५२} के निमित्त ही नहीं है। बरन् उनकी सार्थकता कुटुम्ब निर्माण और उसके पालन-पोषण में है। जिसे स्वयं कवि ने शोभा में साकार, सत्य, ईश्वर^{१५३} तथा नव मानवता के रूप में भी स्वीकार किया है। १५४

काव्य की अपेक्षा महादेवी ने इस विषय पर गद्य साहित्य में स्पष्ट निर्देश किया है। अतः उपर्युक्त विषय पर महादेवी वर्मा के दृष्टिकोण को देखें तो कहा जा सकता है कि महादेवी जी की दृष्टि स्त्रियों को पुरुषों से किसी भी मात्रा में कम की महत्ता स्वीकार नहीं करती। वह दोनों को समान महत्ता से देखती हैं वर्तमान स्त्रियों की सामाजिक स्थिति को देखकर असंतुष्ट दीख पड़ती है। उनकी धारणा है कि नारी को समाज में उचित स्थान न मिलने में पुरुष का भी हाथ रहा है।* पुरुष ने.... केवल

१४६: ग्राम्या, पृ० ८४

१५०: लोकायतन, पृ० २

१५१: ,, पृ० ४६२

१५२: ,, पृ० ४७८

१५३: ,, पृ० ५००

१५४: ,, पृ० ६०३

मनोरंजन के लिए जीवित, रहनेवाली, नारी के प्रेयसी भाव को और अधिक मधुर बनाने के लिए उसे भावोद्दीपक कलाओं की आराधना का अधिकार दिया । पुरुष ने उसे कल्याण के लिए स्वीकार ही नहीं किया, वरन् बाह्य संसार के संघर्ष तथा शुष्कता से ज़ाण भर अवकाश पाने के लिए मदिरा के से ज़ाण भर अवकाश पाने के लिए मदिरा के समान उसके साहचर्य का उपयोग किया । * १५५ उनकी धारणा है — भारतीय पत्नी देश के लिए गरिमा की वस्तु रही होगी, परन्तु आज तो विडम्बना मात्र है । * १५६ यह एक भूल है कि 'यदि कन्याओं को स्वालम्बिनी बना देंगे तो अराजकता उत्पन्न हो जायगी । १५७ अपनी विवशता के कारण ही वे किसी पुरुष की सहयोगिनी नहीं समझी जाती । * १५८ पर अब स्त्री ने सभी कार्य-क्षेत्रों में पुरुष के समान ही सफलता पा ली । यह अब तक प्रत्यक्षा हो चुका है कि वह अपनी कोमल भावनाओं को जीवित रख कर भी कठिन से कठिन उत्तरदायित्व का निर्वाह कर सकती है, दुर्बल से दुर्बल कर्तव्य का पालन कर सकती है और दुर्गम से दुर्गम कर्म-क्षेत्र में ठहर सकती है । शारीरिक और मानसिक दोनों की प्रकार की शक्तियों में ऐसा सामंजस्य है, जो उसे कहीं भी उपहासात्मक न बनने देगा । १५९

पुरुष अब तक जिस वातावरण में साँस लेता रहा है वह स्त्री को वही ही रूपों में बढ़ने दे सकता है, माता और पत्नी । १६० नारी जाति केवल रूप और वय का पाथेय लेकर संसार यात्रा के लिए नहीं निकली । * १६१ यह एक भ्रम है यही कारण है कि भारतीय स्त्री भी एक दिन विद्रोह कर ही उठी । उसने भी पुरुष के प्रभुत्व का कारण अपनी कोमल भावनाओं को समझा और उन्हीं को परिवर्तित करने का प्रयत्न किया । अनेक सामाजिक रुढ़ियाँ और परम्परागत संस्कारों के कारण उसे पश्चिमीय स्त्री के समाब न सुविधार मिलीं और न सुयोग , परन्तु उसने उन्हीं को अपना मार्ग प्रदर्शक बनाना तिश्चित किया । * १६२ इसना ही नहीं स्त्री की स्थिति के विषय

१५५. झुंलला की कहियाँ, पृ० ८६
 १५६. ,, पृ० ८५
 १५७. ,, पृ० ८३
 १५८. ,, पृ० ८०
 १५९. ,, पृ० ६०

१६०, झुंलला की कहियाँ, पृ० ७४
 १६१. ,, पृ० ४४
 १६२. ,, पृ० ४५

में कुछ भी निश्चित होने के पहले पुरुष को अपनी स्थिति को निश्चित कर लेना होगा। समय अपनी परिवर्तनशील गति में उसके देवत्व और स्त्री के दासत्व को बहा दे गए हैं अब या तो दोनों को विकासशील मनुष्य बनाना होगा या केव यन्त्र। १६३ - भारतीय पुरुष जीवन में नारी का जितना श्रुति है उतना कृतज्ञ नहीं हो सकता १६४। साथ ही जहाँ तक स्थिति का प्रश्न है वह आज इतनी संज्ञाहीन और पंगु नहीं कि पुरुष अकेले ही उसके भविष्य और गति के सम्बन्ध में सोच ले। १६५

अतः स्पष्ट दीख पड़ता है कि महादेवी ने स्त्री-पुरुष की सापेक्षिक महत्ता को स्वीकार करते हुए स्त्री को समाज में उचित स्थान दिलाने का विचारिक निष्कर्ष रक्खा जिसे साथ ही अब तक स्त्री के प्रति किये गए अधिकार या महत्व सम्बन्धी अत्याचारों पर दोष - व्यक्त किया। उन्होंने यह निर्देश किया कि स्त्रियाँ अपने अधिकारों के प्रति सजग हैं और वे स्त्री-पुरुष की सापेक्षिक महत्ता को संतुलित रखने के लिए प्रयत्नशील भी हैं।

डा० रामकुमार वर्मा ने काव्य साहित्य में तो नहीं पर गद्य साहित्य में अवश्य इस विषय पर प्रकाश डाला है। उनकी दृष्टि में पुरुष और नारी १६६ की महत्ता सापेक्षिक दृष्टिकोण से मूल्यांकित की गयी है। प्रकृति ने दोनों को अन्योन्याश्रित पूर्णता के निमित्त ही निर्माण किया और दोनों के प्रकृतिगत गुणों का विभाजन भी इसी दृष्टि से किया है। "पुरुष इसलिए कठोर है कि वह बाहरी शक्ति से स्त्री की कोमलता की रक्षा कर सके और स्त्री इसलिए कोमल है कि वह कठोर पुरुष को पत्थर न बन जाने दे। १६७

आलोच्य विषय के अन्तर्गत आने वाले सभी कवियों ने नारी-

१६३: श्रृंगला की कहियाँ, पृ० ७४

१६४: ,, पृ० ५२

१६५: ,, पृ० ५०

१६६: सप्तकिरण, पृ० ४६

१६७: ,, पृ० ४६

पुरुष की सापेक्षिक महत्ता को स्वीकार किया। समानता का यह स्तर न भारतेंदु काल में था और न द्विवेदी-काल में। वरन् दोनों ही युगों नारी की गिरी हुई सामाजिक दशा पर मात्र द्रोभ प्रकट किया था। छायावादी कवियों की दृष्टि में नारी की यह स्थिति पुरुष के विकास में भी सहायक न थी। क्योंकि समाज की उन्नति में स्त्रियों का महत्वपूर्ण स्थान होता है फिर भी यत्र नार्थास्तु पूज्यते रम्यते तत्र देवता का दृष्टिकोण इन कवियों में नहीं मिलता। पर इतना अवश्य है इन्होंने अपने पूर्व युगीन मनोवृत्तियों से भिन्न यह स्वीकार किया कि दोनों की स्वीकृति सापेक्षिकता जीवन के लिए अवश्य आवश्यक है। ये दोनों जीवन रूपी रथ के लिए दो पहिये के समान हैं। इसमें किसी एक की भी प्रधानता देना छायावादी कवियों की दृष्टि में संतुलन खोना और वस्तु-स्थिति की सत्यता को अस्वीकार करना होगा।

पर उपर्युक्त पाँचों कवियों के नारी पुरुष के सापेक्षिक दृष्टिकोण में समानता के साथ विभिन्नता भी है। प्रसाद नारी पुरुष के कार्य क्षेत्र को अलग मानते हुए सापेक्षिक महत्ता को स्वीकार करते हैं, क्योंकि प्रकृतिगत सत्ता ने एक दूसरे को अपूर्ण बनाते हुए दोनों में एक दूसरे के पूरक गुणों का सृजन किया है। पर निराला नारी-पुरुष की प्राकृतिक सत्ता को स्वीकार करते हुए भी नारी को मात्र गृह तक सीमित न रखते हुए उसे अपने विकास में पुरुषोचित उन गुणों को समाहित करने के लिए प्रोत्साहित करते हैं जिनमें उनकी जीवन प्रक्रिया पुरुष की सत्ता का सहारा लिए बिना भी अपनी उन्नति करने में समर्थ हो।

पंत की दृष्टि में अब नारी अपने पूर्व स्थिति से क्रुद्ध हो विद्रोह कर उठी है। उसने अपनी स्थिति का भान पा लिया है और अब अपना विकास कर नर के साथ समानता का अधिकार हर क्षेत्र में लेने को प्रस्तुत है। कवि ने तो दोनों में सत्य और ईश्वर का भी वास बताया है साथ ही उन्हें नव मानव के सृजन के रूप में स्वीकार किया है। रामकुमार जी ने भी दोनों की साँचा का आधार प्रकृतिगत विभाजन ही रखा।

पर इस सापेक्षिक दृष्टि में नारी स्थिति की विदम्बना को लेकर जितना दोग्ध महादेवी को है उतना आलोच्य विषय के किसी कवि को नहीं । उन्होंने नारी की गिरी दशा के लिए पुरुष को ही दोग्धी ठहराया । महादेवी भी स्त्री पुरुष की सापेक्षिक विचारधारा को स्वीकार करती हैं पर उनकी दृष्टि में अब वह युग नहीं रहा जिसमें स्त्रियों के विकास के लिए पुरुषों का मुखापेक्षी होना पड़े । स्त्रियों ने सभी क्षेत्रों में पुरुषों की तरह ही सफलता प्राप्त की है और शारीरिक, मानसिक, नैतिक, आध्यात्मिक किसी भी क्षेत्र में वह पुरुष से कम सहिष्णु नहीं है ।

फिर भी नारी पुरुष की सापेक्षता अन्यान्याश्रित ही कही जायेगी । स्त्री-पुरुष की इसी सापेक्षिक महत्ता की स्वीकृति ही आलोच्य कवियों की विशेषता कही जा सकती है ।

खण्ड ३

अध्याय १३—हायावादी कवियों के प्रेरक व्यक्तित्व

प्रेरक व्यक्तित्व

कायावादी काव्य युग की प्रमुख विभूतियाँ से प्रभावित हुआ और प्रत्यक्षा या परोक्षा रूप से इस प्रभाव की अभिव्यक्ति भी हुई। प्रभाव का यह रूप धार्मिक, दार्शनिक, साहित्यिक, राजनीतिक, नैतिक और वैयक्तिक स्तर पर ही पड़ता है।

यहाँ आलोच्य विषय के कायावादी कवियों के उन प्रेरक व्यक्तित्व के प्रति अज्ञा दर्शनीय है। जिनके प्रति प्रत्यक्षा या परोक्षा रूप से उन्होंने कृतज्ञता ज्ञापन किया है। यह कृतज्ञता उनकी नम्रता का भी परिचायक है। साथ ही इस बात का भी बोधक है कि उन्होंने साहित्य समाज और रुढ़ि संस्कृति से की विद्रोह करके भी परम्परागत सांस्कृतिक उपलब्धियों को नकारा नहीं, बल्कि सांस्कृतिक उपलब्धि के प्रतीक धार्मिक, सामाजिक, राष्ट्रीय साहित्यिक व्यक्तित्वों के प्रति अपनी अर्द्धांगलियाँ अर्पित की हैं। जिन्हें आलोच्य विषय के कवियों के अनुसार देखना क्रमशः अभीष्ट होगा।

अपने काव्य साहित्य में प्रसाद ने धार्मिक तत्वों के प्रतीक रूप में कृष्ण^१, जमदग्नि,^२ काव,^३ युधिष्ठिर^४ प्रेम के आदर्श रूप में पुरुुरवा^५ उर्वशी,^६ दुष्यन्त,^७ शकुन्तला,^८ वीरता के रूप में भीष्म,^९ अर्जुन,^{१०} बभ्रु-वाहन^{११} प्रतापी राजा के रूप में इक्ष्वाकु^{१२} अशोक^{१३} महाराणा प्रताप,^{१४}

१: चित्राधार, पृ० ७५

२: .. पृ० ७७

३: .. पृ० ६६

४: .. पृ० १११

५: .. पृ० १३

६: .. पृ० १३

७: .. पृ० ६७

८: चित्राधार, पृ० ६८

९: .. पृ० ७७

१०: .. पृ० ४८

११: .. पृ० ४५

१२: .. पृ० ५६

१३: लहर पृ० ४६

१४: लहर (पेशोला की प्रतिध्वनि)

रणजीत सिंह १५ । आदर्श ललनाओं के रूप में प्रियम्बदा-अनुसूया^{१६} । साहित्यिक आदर्श रूप में भारतेन्दु हरिश्चन्द्र^{१७} । और व्यक्तिगत प्रेम के रूप में प्रियतम^{१८} के प्रति अदांजलि अर्पित की है जो उपर्युक्त व्यक्तियों के प्रति की अगाध आस्था को व्यक्त करता है । निराला ने युग के महान क व्यक्तियों के प्रति अपने काव्य साहित्य में अदा व्यक्त की क्योंकि उनकी प्रेरणा पर ही समाज का उत्थान और विकास संभव है । साथ ही उन्होंने धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक, साहित्यिक, वैयक्तिक तथा मातृभूमि की उन तथाकथित पवित्र वस्तुओं के प्रति भी अदा व्यक्त की है जो राष्ट्रीय स्तर पर भी अपनी महत्ता रखती हैं । अदा का यह रूप उन सब के प्रति भी दीख पड़ता है जो सांस्कृतिक बेतना के प्रतीक थे, जिन्होंने अतीत को गौरवान्वित किया, साथ ही त्यागी, तपस्वी जीवन बिता कर देश के आवश्यकता का प्रत्यक्ष रूप प्रस्तुत कर सके रहे थे । इसमें उन्होंने उन राजनीतिक नेताओं का भी उल्लेख किया जिनकी बात देश की जनता ही नहीं बल्कि विदेशी भी बड़े ध्यान से सुन रहे थे ।

अदा अभिव्यक्ति का रूप—

धार्मिक दृष्टिकोण से निर्गुण ईश्वर^{१९} राम,^{२०} सीता,^{२१} कृष्ण,^{२२} सरस्वती,^{२३} धार्मिक-दृष्टिकोण से-निर्मुक्त-ईश्वर भगवान् बुद्ध,^{२४} संतरवि-दास,^{२५} परमहंस रागकृष्ण देव,^{२६} स्वामी प्रेमानन्द जी महाराज,^{२७} स्वामी

१५: लहर, पृ० ५१

१६: चित्राधार, पृ० ६४

१७: ,, पृ० १६६

१८: भारता, पृ० ४२

१९: आराधना, पृ० २१

२०: अपरा, पृ० ३७, आराधना, पृ० २०

२१: परिमल, पृ० २३७

२२: आराधना, पृ० ७०

२३: अनामिका, पृ० ३२, नरपते, पृ० १

२४: अपरा, पृ० १८७

२५: अणिमा, पृ० २५

२६: नर पते, पृ० ७६

२७: अणिमा, पृ० ६८

ब्रह्मानन्द,^{२८} वस्तुओं में मातृभूमि,^{२९} भारती,^{३०} गंगा,^{३१} यमुना,^{३२} सामाजिक
टाइप के रूप में विधवा,^{३३} भिक्षुक,^{३४} मजदूरिन,^{३५} साहित्यिक व्यक्तित्वके
रूप में तुलसी,^{३६} हिन्दी साहित्य के सुमनों के प्रति^{३७} जयशंकर प्रसाद,^{३८}
रामचन्द्र शुक्ल,^{३९} महादेवी वर्मा,^{४०} राजनीतिक व्यक्तित्व के रूप में —
शिवाजी,^{४१} अष्टम एडवर्ड,^{४२} जवाहरलाल नेहरू,^{४३} विजयलक्ष्मी पंडित,^{४४}
व्यक्तिगत रूप से प्रेयसी,^{४५} मित्र,^{४६} मुन्नी सरोज^{४७} और कमरे में अद्वाभाव से
लगा महात्मा गांधी का चित्र^{४८} उनके प्रति निराला की अद्वा ही व्यक्त
करता है ।

पंत ने भी भारतीय संस्कृति के प्रतीक आदर्श चरित्रवाले उन सभी
व्यक्तियों के प्रति अपनी आस्था फूट की है जो धार्मिक, सामाजिक,
साहित्यिक, राजनीतिक उत्थान में सहायक हैं । सम्भव ही उन्होंने सांस्कृतिक
आस्था के प्रतीक स्थान एवं पवित्र नदियों तक में अगाध विश्वास व्यक्त
किया है । साथ ही यह भी कहा जा सकता है - व्यक्तिगत स्तर पर जितने
अधिक लोगों के प्रति अपनी सहानुभूति व्यक्त की है उतनी किसी अन्य
कवि ने नहीं ।

२८: अनामिका, पृ० १७३

२९: अपरा, पृ० २२

३०: ,, १

३१: अर्चना, पृ० ६६

३२: अपरा, पृ० १०१

३३: परिमल, पृ० १२६

३४: ,, पृ० १३३

३५: अनामिका, पृ० ७६

३६: तुलसीदास, पृ०

३७: अनामिका, पृ० २१४

३८: अणामा, पृ० २७

३९: अणामा, पृ० २६

४०: अणामा, पृ० ५३

४१: अपरा, पृ० ८०, परिमल, २१५

४२: अनामिका, पृ० १८

४३: बेला, पृ० ४६-४७

४४: अणामा, पृ० ५०, ५१, ५२

४५: अनामिका, पृ० १

४६: ,, पृ० १०

४७: अपरा, पृ० १६८

४८: साहित्य चिंतन, पृ० १२६

उपर्युक्त कथन के आधार रूप में यह देखा जा सकता है कि धार्मिक रूप में ईश्वर,^{४८} राम,^{४९} सीता,^{५०} कृष्ण,^{५१} सरस्वती,^{५२} युधिष्ठिर,^{५३} बुद्ध,^{५४} अरविन्द,^{५५} रामकृष्ण परमहंस^{५६} सामाजिक व्यक्तित्व के रूप में — विवेकानन्द,^{५७} बापू^{५८} । राजनीतिक व्यक्तित्व के रूप में कार्ल मार्क्स^{५९} जवाहरलाल नेहरू^{६०} । सांस्कृतिक उत्थान की पवित्रता के लिए — भारत-माता,^{६१} प्रयाग,^{६२} गंगा,^{६३} यमुना,^{६४} सरस्वती,^{६५} विन्ध्याचल^{६६} और गीता^{६७} । साहित्यिक व्यक्तित्व के रूप में — कालिदास,^{६८} भोज,^{६९} माघ,^{७०} भारवि,^{७१} भवभूति,^{७२} जयदेव,^{७३} कवीन्द्र,^{७४} आचार्य द्विवेदी,^{७५} प्रसाद,^{७६} निराला,^{७७} महादेवी^{७८} ।

व्यक्तित्व रूप में— ' कलकती आईं उन्हें प्रिय फिर कभी भेंट दैगी कर कमल में आपके ७९ की अद्वा या आस्था कवि की व्यक्तिक मनोभूमि पर आधारित है, क्योंकि पंत ने स्वीकार किया है कि ग्रन्थि के कथानक के दुखान्त बनाने की प्रेरणा देकर जैसे विधाता ने युवावस्था के आरम्भ से ही

४८- लोकायतन, पृ० २३३, २३४, २४२,	६० स्वर्णकिरण, पृ० ३६
४९: चिदंबर, पृ० १९७	६१: बाणी, १८७, ग्राम्या, ४८
५०: स्वर्णकिरण, पृ० १४७, लोका०, १०	६२: युगपथ, पृ० १५५
५१: लोकायतन, पृ० ५८४	६३: युगपथ, १५६, आधु० २-५६
५२: ,, पृ० ५	६४: ,, १६२
५३: ,, पृ० ३४१	६५: ,, पृ० १५८
५४: बाणी, पृ० ११७	६६: चिदंबर, पृ० १८४
५५: चिदंबर, पृ० १९६, स्वर्णकि०, ६०	६७: ,, पृ० १८४
५६: साठवर्ष एक रैखिकन, पृ० ७	६८: लोकायतन, पृ० ३३६
५७: पल्लविनी, पृ० १०	६९: ,, पृ० ३४१
५८: युगपथ, पृ० ५६, युगबाणी, १, ग्राम्या, ५२	७०: ,, पृ० ३४३
स्वर्णकि०, ३५, लादीके फूल १ से १५,	७१: ,, पृ० ३४३
आधुनिक कवि, पृ० ८३, लोकायतन, पृ० ५७, ७०	७२: ,, पृ० ३४३
५९: युगबाणी, पृ० २६, चिदंबर, पृ० ४८, लोका०	७३: ,, पृ० ३४३
पृ० ५७, ३७६	७४: बाणी, १२६, चिदंबर, १६
	७५: युगबाणी, , पृ० ८१, ८२
	७६: युगबाणी, पृ० ८०
	७७: लोकायतन, पृ० ३३६
	७८: युगपथ, पृ० ५५
	७९: ग्रन्थि १-२०

मेरे जीवन के बारे में भविष्यवाणी कर दी थी।^{८०} इसके अतिरिक्त गंगा-
दत्त पंत,^{८१} माधो,^{८२} शंकर,^{८३} वंशी,^{८४} अजित,^{८५} हरि,^{८६} तथा मेरी^{८७} पासी
की लहकी^{८८} अतिमा,^{८९} कुसुम,^{९०} अद्वा^{९१} और श्री^{९२} के प्रति कवि ने
अपनी सहानुभूति व्यक्त की है।

महादेवी वर्मा ने अपने काव्य साहित्य में तो नहीं पर साहित्यिक
व्यक्तित्व के रूप में अपने गद्य साहित्य में रवीन्द्रनाथ ठाकुर^{९३} मैथिलीशरण
गुप्त,^{९४} सुभद्राकुमारी चौहान,^{९५} निराला,^{९६} जयशंकरप्रसाद,^{९७} सुमित्रा-
नन्दन पंत,^{९८} को अपनी अद्वांजलि अर्पित की। साथ ही अन्धा अलौपी,^{९९}
रामा,^{१००} चीनी,^{१०१} जंगबहादुर सिंह^{१०२} के अतिरिक्त विधवा भाभी,^{१०३}
विन्दा,^{१०४} सबिया,^{१०५} बिट्टो,^{१०६} बृद्ध की पाँती,^{१०७} अभागी स्त्री,^{१०८}

८० : शिल्प और दर्शन, पृ० १४१	९७ : पथ के साथी, पृ० ७१
८१ : लोकायतन, पृ० (भूमिका)	९८ : ,, पृ० ८५
८२ : ,, पृ० ३३१, ३३५, ४८५	९९ : अतीत के चलचित्र, पृ० ६३
८३ : ,, पृ० ३०६, ३५४, ३५७, ४८५	१०१ : ,, पृ० १
८४ : ,,	१०२ : स्मृति की रेखाएं, पृ० १६
८५ : ,, पृ० ४७८	१०३ : ,, पृ० ३३
८६ : ,, पृ० २६६, ४८६, ४९७, ४९८	१०४ : अतीत के चलचित्र, पृ० २०
८७ : ,, पृ० ६०५, ६०६,	१०५ : ,, पृ० ३०
८८ : ,, पृ० २६७	१०६ : ,, पृ० ३६
८९ : ,, पृ० ४६८	१०७ : ,, पृ० ५६
९० : ,, पृ० ४७७, ४८०, ४९२	१०८ : ,, पृ० ८७
९१ : ,, पृ० ४९१	
९२ : ,, पृ० ४९६	
९३ : पथके साथी पृ० १	
९४ : ,, पृ० १७	
९५ : ,, पृ० ३६	
९६ : ,, पृ० ५५	

रथिया, १०६ लक्ष्मा, ११० भक्तिन, १११ मुन्नु की माँ, ११२ शहराती ११३ के प्रति कवियित्री द्वारा पर्याप्त सहानुभूति^{की ओर} है। क्योंकि समाज द्वारा प्रताड़ित घृणित और सामान्यतः जीवन के अधिकार भी इन्हें दुर्लभ हैं। वे अत्याचार के शिकार हैं। महादेवी ने उपर्युक्त साहित्यिक व्यक्तियों पर जहाँ अदा रखी है वहीं अन्धा अलौपी से जंगबहादुर सिंह तक, निरीह और विधवा सभी से भक्तिन तक दिये गये सामाजिक त्रास से स दुखित लोगों के प्रति सहानुभूति व्यक्त करती है। वे समाज में नारी पर होने वाले सारे अत्याचारों से वे प्रभावित हैं और उनकी समस्त सहानुभूति दुखित पीड़ित निरीह नारी वर्ग के साथ है।

प्रेरक-व्यक्तित्व—

रामकुमार वर्मा काव्य एवं साहित्य में युग के प्रेरक व्यक्तित्वों का प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से जिस प्रकार आभार प्रदर्शन साहित्य या उपलब्धियों के विवेचन के संदर्भ में उल्लेख किया है उससे उल्लेख्यव्यक्ति के प्रति कवि के अदा सम्मान, एवं वैचारिक क्षेत्र में इन पर उनके प्रभाव का परित्यक्त मिलता है। इस दृष्टि से विश्लेषण करने पर रामकुमार वर्मा ने धर्म के प्रतीक रूप में हनुमान के उत्तराधिकारी^{११४} राम, ११५ राजरानी सीता^{११६} नन्द, ११७ यशोदा^{११८} राधा^{११९} कृष्ण, १२० अगस्त अषि^{१२१} बापू १२२ ।

१०६: अतीत के चलचित्र, पृ० १०५	११६: सप्तकिरण, पृ०
११०: ,, पृ० १२७	११७: साहित्य चिंतन, पृ० १०
१११: स्मृति की रेखाएँ, पृ० ३	११८: ,, पृ० १०
११२: ,, पृ० ५०	११९: ,, पृ० १०
११३: ,, पृ० १०४	१२०: ,, पृ० १०
११४: साहित्य चिंतन, पृ० २५४	१२१: ,, पृ० १०
११५: ,, पृ० ५८	१२२: ,, पृ० १०

प्रतापी राजा के रूप में — विक्रमादित्य, १२३ शिवाजी, १२४ वीर
हम्मीर, १२५ । आदर्श ललना के रूप में — मीरा, १२६ जीजा बाई १२७ महारानी
लक्ष्मी बाई, १२८ अहिल्याबाई, १२९ आदर्श ग्रन्थ के रूप में — रामायण, १३०
महाभारत, १३१ कुरान, १३२ तथा अन्य आधुनिक पुस्तकों में — आयावर्त, १३३
कुरुक्षेत्र, १३४ रश्मिणी, १३५ द्रोण, १३६ कर्कसी १३७ कर्णा, १३८ हिमालय, १३९
तथागत, १४० बापू, १४१ ।

कला काल के राष्ट्र सेवी कवियों में केशवदास, १४२ भूषण, १४३
गोरेलाल, १४४ जोधराज, १४४ पद्माकर, १४६ साहित्यिक आदर्श के रूप में कबीर १४७
सूरदास, १४८ तुलसीदास, १४९ भारतेन्दु, १५० रवीन्द्रनाथ ठाकुर, १५१ महा-
वीरप्रसाद द्विवेदी, १५२ मैथिलीशरण गुप्त, १५३ प्रेमचन्द, १५४ प्रसाद १५५
वृन्दावनलाल वर्मा, १५६ नवीन, १५७ महादेवी, १५८ निराला, १५९ और सुभद्रा-
कुमारी चौहान, १६० सिल्यारमशरण गुप्त, १६१ सुमित्रानन्दन पंत, १६२ दिनकर, १६३

१२३: साहित्य चिंतन, पृ० १०	१४०: साहित्य चिंतन, पृ० ११
१२४: शिवाजी, पृ० ८६	१४१: ,, पृ० ११
१२५: वीरहम्मीर, पृ०	१४२: ,, पृ०, ७४
१२६: आकाश गंगा, पृ० ८२	१४३: ,, ,,
१२७: आकाश गंगा, पृ० ८२	१४४: ,, ,,
१२८: ,, ,,	१४५: ,, ,,
१२९: ,, ,,	१४६: ,, ,,
१३०: ,, ,,	१४७: ,, पृ० ३७, ४०, ४५
१३१: ,, ,,	१४८: ,, पृ० १२७
१३२: साहित्यचिंतन, पृ० २५०	१४९: ,, पृ० ६५१
१३३: ,, पृ० ७७०	१५०: ,, पृ० ८४, १०२
१३४: ,, पृ० ११	१५१: ,, पृ० १२४, १२७
१३५: ,, ,,	१५२: ,, पृ० १०२
१३६: ,, ,,	१५३: ,, पृ० ११४, १२७
१३७: ,, ,,	१५४: ,, पृ० ११६
१३८: ,, ,,	१५५: ,, पृ० १०४
१३९: ,, ,,	१५६: ,, पृ० ११६
१४०: ,, ,,	१५७: ,, पृ० १२८
१४१: ,, ,,	१५८: ,, पृ० २२१
१४२: ,, ,,	१५९: ,, पृ० २०४
१४३: ,, ,,	१६०: ,, पृ० १२६
१४४: ,, ,,	१६१: ,, पृ० २५६

पाश्चात्य साहित्यकारों में शेक्सपियर, टाल्स्टाय १६२ ।
 राजनीतिक पुस्तकों में— गांधी, जवाहरलाल नेहरू, १६३ ।
 पवित्र स्थान के रूप में प्रयाग, १६४ कुरुक्षेत्र, १६५ काशी, १६६ रामे-
 श्वरम्, १६७ और आलोचकों में— धीरेन्द्र वर्मा, गुलाबराय, नन्ददुलारे वाजपेयी १६८
 को अपनी अदा व्यक्त की है ।

उपर्युक्त विश्लेषण के आधार पर यह कहा जा सकता है कि
 आलोच्य सभी क्लायवादी कवियों ने युग के सभी प्रेरक व्यक्तित्व के प्रति
 अपनी आस्था व्यक्त की है । उन सभी व्यक्तियों का न केवल साहित्यिक
 वरन् धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक तथा अन्य दूसरे क्षेत्रों में महत्वपूर्ण
 स्थान है । उन्होंने पवित्र ग्रन्थों तथा तीर्थ स्थलों के प्रति भी अपना आदर
 व्यक्त किया है । यह उनकी धार्मिक मनोवृत्ति का परिचायक है ।

१६२ : साहित्य चिंतन, पृ० २००

१६३ : भारतीय हिन्दी परिषद् के सभापति भाषण से, पृ०

१६४ : स्नातकोत्तर हिन्दी शिक्षण शिविर रिपोर्ट, सन् १९६४

१६५ : भारतीय हिन्दी परिषद् के सभापति भाषण से— पृ० ५

१६६ : " " " पृ० ५

१६७ : " " " पृ० ५

१६८ : साहित्य चिंतन, पृ० २०४

खण्ड ३

अध्याय १४—साहित्यकारःसमाज

साहित्यकार : समाज

संस्कृति में जब मानवीय चेतना की दृष्टि कुंठित हो जाती है तब समाज चाहे जितना प्रगतिशील हो उससे साहित्यकार का उच्चस्तरीय कृतित्व नहीं पा सकता। आलोच्यकाल विषयक कवि 'निराश्रयाः न शोभन्ते पण्डित वनितालताः' समर्थकों में से^{तब} थे इसलिए उन्होंने राज्याश्रय का प्रयत्न नहीं किया। यद्यपि उनके साहित्य का सम्बन्ध समाज से प्राथमिक रूप में देखा जा सकता है। जो लोग छायावादी कवियों को मलायनवादी होने का आरोप लगाते हैं वह उनकी समष्टिगत रचना के एक अंश या विधा के आधार पर ही ऐसा कहते हैं, पर साथ ही उन साहित्यकारों के समष्टिगत रचना प्रक्रिया में आए एकांगी व्यक्तित्व और विचारधारा का ही मूलांकन का प्रयत्न उनके सम्पूर्ण विचार-धारा का धौतक नहीं हो सकता।

साहित्यकार समाज का सजग प्राणी है। यह चेतना ही उसे समाज में विशिष्ट स्थान देती है। यही कारण है कि वह समाज से इतना अभिन्न अंग से सम्बन्धित होता है कि किसी भी प्रकार वह अपने दायित्वों से अलग नहीं हो सकता। क्योंकि साहित्यकार सामाजिक जीवन से प्रेरणा ग्रहण कर ही साहित्य की सृष्टि करता है।

जयशंकर प्रसाद ने यद्यपि काव्य, नाटक, कहानी, उपन्यास — साहित्य की रचना की, निबन्धों द्वारा जीवनगत मान्यताओं पर लिखा पर प्राथमिक रूप से कहीं भी साहित्यकार और समाज के सम्बन्ध में प्रकाश नहीं डाला। यद्यपि इस संबंध में परीक्षा रूप से साहित्य की हर विधा में प्रकाश डाला क्योंकि साहित्यकार भी समाज का ही प्राणी है। वह समाज में जीकर ही साहित्य की रचना करता है। इस रचना में वह स्वयं को विश्लेषित करे या समाज को। पर व्यक्ति और समाज किसी-न-किसी रूप में अवश्य सम्बन्धित होगा और इस सम्बन्ध का एक माध्यम साहित्य भी है। सब तो यह है संसार को इतनी आवश्यकता किसी अन्य वस्तु की नहीं, जितनी सेवा की। देखो — कितने

अनाथ यहाँ अन्न-वस्त्र विहीन, बिना किसी औषधि उपचार के मर रहे हैं।
 हे पुण्यार्थियों ! इन्हें न भूलो, भगवान् अभिनय करने के लिए इसमें पड़े हैं, बहुत
 कुछ वह तुम्हारी परीक्षा ले रहे हैं। इतने ईश्वर के मन्दिर नष्ट हो रहे हैं।
 धार्मिकों ! अब भी चेतो^१। और समाज में इस चेतना के प्रसार का ^{कार्य} साहित्य-
 कार ही अपने साहित्य द्वारा कर सकता है। पाप से पुण्य, शिथिलता से
 गतिशीलता, जीवन को उन्नति की ओर प्रेरक शक्ति का माध्यम साहित्य ही
 है और इस जिम्मेदारी का वहन कर्ता है साहित्यकार। चाहे उसकी दृष्टि
 समाज में धार्मिक साहित्य से सम्बन्धित हो या समाजसुधार अथवा मानवीय
 गुणों के प्रचार से। प्रसाद का सम्पूर्ण साहित्य इस कथन की पुष्टि करता है।

महादेवी ने साहित्यकार और समाज के सम्बन्ध में प्रकाश डाला तो
 निराला ने उस स्रष्टा के साथ होते अत्याचारों पर। निराला की धारणा
 थी कि समाज अपने इस वर्ग के प्रति उदार नहीं है यही कारण है कि सारा
 जीवन समाज को अर्पित करके भी साहित्यकार आर्थिक दृष्टिकोण से भी अपने
 को स्वतंत्र नहीं बना पाता अन्यथा निराला को अपनी पश्चात्ताप की सुझा में—

‘ धन्ये मैं पिता निरर्थक था,

कुछ भी तेरे हित न कर सका । ’ २

न कहना पड़ता ।

पर ‘स्वार्थ समर हारता हुआ भी’ साहित्यकार की चेतना सतत ऊर्ध्व
 मुखी रहती है और लेखक उसे समाज में मिली उपेक्षा पर ‘ सोचा हैनतक हो
 बार बार — यह हिन्दी का स्नेहोपहार, यह नहीं हार मेरी, भास्कर’ ।
 पर सृजक को अपनी शक्ति पर मरोसा है कि उसकी दी हुई जीवनगत आयामों पर
 नई दृष्टियाँ समाज के उत्थान में सहायक होंगी। यही कारण है कि पूर्ण आस्था
 के साथ— कहता है —

अन्य था जहाँ है भाव शुद्ध

साहित्य कला-कौशल प्रबुद्ध,

है फिर मेरे प्रमाण । ’

और—

“ देखें वे, हँसते हुए प्रवर जो रहे देखते सदा समर

एक साथ जब शत घात घूर्ण, आते थे मुझ पर तुले तूर्ण

देखता रहा मैं खड़ा अपल ।” मैं भी साहित्यकार की अविचलित

आस्था ही उसे जीवित रखती है । संपादक वर्ग से भी उसे प्रोत्साहन नहीं देता ।

पर उस उदास लौटी रचना से उसके जीवन में नयी प्रेरणा से प्रवेश मिलता है ।

समाज में साहित्यकार की आर्थिक विपन्नता का कारण भी है और वह है प्रकाशकों द्वारा उनका निहित स्वार्थ। यह लेखक द्वारा सृजित पुस्तक पर चाहे जितना लाभ उठाये पर उससे यही कहता है कि “हमारे यहाँ ८) फार्म से अधिक मौलिक पुस्तक के लिए देने का नियम नहीं, रूपया पुस्तक प्रकाशित होने के तीन महीने बाद से दिया जाना शुरू होता है ।” और “हम कोई लेख बिना पुरस्कार का नहीं छापते, अवश्य नए लेखकों को २) रुपये ही प्रति लेख देने का नियम है, पर आपको हम १।।) पृष्ठ देंगे ।” कहकर वह रहसान जताने की कोशिश करता है । यदि लेखक यह सुझाये कि “आप लोग पुस्तकें बेचने के विचार से ५० और ६० प्रतिशत कमीशन बेचने वाले को देते हैं —यह आपकी साहित्य सेवा नहीं, अर्थ सेवा है।” यदि लेखकों को अधिक देने लगे, तो किताबें अच्छी अच्छी लिखी जायें, और साहित्य का उद्धार भी हो..... तो प्रकाशक आँखें मूँद कर कह देता है कि साहित्य का उद्धार हम आपसे ज्यादा समझते हैं ।

फिर भी साहित्यकार समाज के प्रति अपनी जिम्मेदारियों को समझते समाज और परिस्थितियों की प्रताड़णाओं को ^{सहते} समझते हुए भी युग का जागरूक प्रतिनिधि होने के नाते अपने साहित्य कर्म में व्यस्त रहता है क्योंकि उसे सृजन करना है और सृजन का मूल्य बलिदान और त्याग से ही चुकाया जा सकता है । इसे आलोच्यकाल के कवियों ने चुकाया भी , भले ही जीवन के अंत में उन्हें यह कहना पड़ा, दुख ही जीवन की कथा रही ,

क्या कहूँ आज जो नहीं कही ।” ५

पर इसके लिए उन्हें जागृता नहीं था क्योंकि वे साहित्य समाज और सृजन के मूल्य से भिन्न थे। और उनकी धारणा थी कि समाज एक ऐसा शब्द है जो अपने अर्थ से उत्तम प्रगति सूचित करता है, और प्रगति कर एक मनुष्य-समुदाय के लिए आवश्यक है यदि वह संसार में रहता है।^६ साहित्यकार समाज का विशिष्ट प्राणी है। इसलिए समाज की उन्नति में उसका भी महत्वपूर्ण दायित्व है। इसे उपेक्षित नहीं किया जा सकता।

पंत की धारणा है कि साहित्यकार और समाज का कर्तव्यनिष्ठ संबंध है।^७ साहित्यकार निर्माता होता है और स्वयं स्वप्न द्रष्टा या निर्माता बही हो सकता है जिसकी अंतर्दृष्टि यथार्थ के अंतस्थल को भेदकर उसके पार पहुँच गई है, जो उसे सत्य न समझ कर केवल एक परिवर्तनशील अथवा विकासशील स्थिति भर मानता हो। मनुष्य की चेतना उन जटिल दुरूह मूल्यों/कर्मों को आर-पार न भेद सकने के कारण उन्हीं की परिधि के भीतर घूमकर उनकी बाजू की सी चका-चाँध में लो जाती है। किन्तु जीवन के मूल इन सब से परे हैं। वह अपने ही में पूर्ण है, क्योंकि वह सृजनशील और विकसनशील है। मनुष्य द्वारा अनुसंधिस्तु समस्त नियम तथा जीवन की अभिव्यक्ति के बनते मिटते हुए पदविन्ध भर हैं। वह आत्म-सृजन के आनन्द तथा आवेश में अपनी अभिव्यक्ति के नियमों को अतिक्रम कर अपनी सांप्रत पूर्णता को निरन्तर और भी बड़ी पूर्णता को परिणत करता है।^८ और यही समाजगत जीवन की पूर्णता को जागृत करने का कार्य ही साहित्यकार का है। उसका गंभीर दायित्व^९ यदि केवल यथार्थ की ही क्राया को धनीभूत होने देता तो वह यथार्थ के भीषण बोझ से दबकर उसी की तरह कुरूप तथा बौना हो जाएगा। यदि वह आदर्श और यथार्थ को दो आमूल भिन्न, स्वतंत्र तथा कभी न मिल सकने वाली इकाइयाँ मानेगा तो वह उनके निर्मम पाटों के बीच पिस जाएगा। यदि वह यथार्थ को आदर्श के अधीन रख कर उसे आदर्श के अनुरूप ढालने का प्रयत्न करेगा तो वह यथार्थ पर विजयी होकर

६. प्रबन्ध प्रतिमा, पृ० ३४२

७. गद्य पथ, पृ० १८७

मानव जीवन के विकास में सहायता पहुँचा सकेगा।^८ आलोच्यकाल का साहित्य-कार समाज के प्रति काफी सजग हो गया है।

उनके शब्दों में प्रत्येक युग का साहित्यिक अथवा कवि अपने युग की समस्याओं को महत्व देता रहा है और उनसे किसी न किसी रूप में प्रभावित होता रहा है। आज का युग भी इसका अपवाद नहीं है। आज का युग अनेक दृष्टियों से कई युगों का युग है। आज मनुष्य जीवन में बहिरन्तर क्रान्ति के चिह्न प्रकट हो रहे हैं। आज वह पिछले संचय को नवीन रूप से सँजोने का प्रयत्न कर रहा है। एक ओर समाज के जीर्ण-शीर्ण ढाँचे को बदल रहा है और दूसरी ओर जीवन की नवीन मान्यताओं को जन्म दे रहा है। आज उसे भीतर ही भीतर अनुभव हो रहा है कि वह सम्यता के विकास की एक नवीन भूमिका पर पदार्पण करने जा रहे हैं। ऐसे संक्रान्तिके युग में ध्वंस और निर्माण साथ-साथ चलते हैं। शिव और ब्रह्मा विष्णु के नवीन रूप को प्रकट करने में सहायक होते हैं। पौराणिक शब्दों में आज का युग कलियुग और सत्ययुग का सन्धिस्थल है। ऐसे युग में साहित्य या कवि का उत्तरदायित्व कितना अधिक बढ़ जाता है, और कौन साहित्यिक उसे निभाने में कहाँ तक सफल हो पाता है, इस पर भिण्य केवल इतिहास का आनेवाला चरण ही दे सकता है, जबकि वर्तमान समस्याएँ अपना समाधान प्राप्त कर नवीन व्यक्तित्व धारण कर चुकेगी। * ६

साहित्यकार का समाज से घनिष्ठ संबंध है। महादेवी की धारणा है कि जहाँ तक उसके जीवनगत आस्था का प्रश्न है वह जीवन की सहजात चेतना के विकासक्रम में ही निर्मित होती चलती है।^{१०} साथ ही समष्टि की इकाई होने के कारण साहित्यकार के जीवन-दर्शन और आस्था का निर्माण भी समाज विशेष और युग विशेष में होता है। पर साहित्यकार की सृजन आस्था की धरती से इतना रस ग्रहण करता है कि उसे अस्वीकार करके वह स्वयं अपने

८. गद्य पथ, पृ० १८१

९. शिल्प और दर्शन, पृ० १५२

१०. साहित्यकार की आस्था, पृ० २५

निकट आसत्य बन जाता है ।^{१२} आज के साहित्यकार को अपने सामाजिक समस्याओं का ध्यान रखते हुए अपनी आस्था में विराट मानव का कर्तव्य संचालना पड़ता है । विज्ञान ने भू-खण्डों को एक दूसरे के इतना निकट पहुँचा दिया है कि यह हर व्यक्ति को प्राप्त हो गया है । ध्वंस और निर्माण दोनों ही के लिए पहले अधिक संस्था की आवश्यकता थी । आज देश विशेष के ध्वंस के लिए उद्‌जन बम को ले जाने वाला कोई भी एक व्यक्ति पर्याप्त है । पर इसी प्रकार उसे रोकने के लिए भी कोई एक पर्याप्त हो सकता है । यह एक समष्टि का कोई भी व्यक्ति हो सकता है । परिणामतः समय के आवाहन हल उत्तर देने के लिए समष्टि को एक व्यक्ति की तरह तैयार रहना पड़ता है । ऐसी स्थिति में साहित्यकार का कर्तव्य कितना गुरु हो सकता है इसका अनुमान सहज है ।^{१३} क्योंकि मनुष्यता का सर्वांगीण विकास मनुष्य के जीवन की दुःख वैयर्थ रहित गरिमा, शिवता और सौन्दर्य ही हमारा लक्ष्य है ।^{१४} साहित्यकार की आस्था का क्षेत्र अधिक व्यापक हो गया है, पर यह व्यापकता उसे समसामयिक परिस्थितियों से संबंध कर उन्हें लक्ष्योन्मुख बना लेने की शक्ति दे रही है ।^{१५} साहित्यकार को विस्तृत मानव परिवार की ममता देनी है । जो किन्हीं अंशों में साहित्यकार और समाज के संघर्ष में साथ ही आस्था सृजन की दृष्टि से व्यक्तिगत, पर प्रसार की दृष्टि से समष्टिगत हो रहेगी ।^{१६}

अनेक सम्बन्धों में बंधा हुआ सामाजिक व्यक्ति एक ही रहता है ।^{१७} हर युग के साहित्यकार के समक्ष युग की समस्याएँ रहती हैं — इस युग के कवि के सामने जो विषम परिस्थितियाँ हैं^{१८} उसे वह अपने साहित्य में किसी न रूप से समाधान करने का दायित्व वहन करेगा ही ।

डा० रामकुमार वर्मा साहित्यकार को समाज के लिए अर्पित नागरिक

१२. साहित्यकार की आस्था, पृ० २७

१३. " " " " पृ० २८

१४. " " " " पृ० २६

१५. " (सामयिक समस्या) पृ० १७८

१६. " " " " पृ० १६४

मानते हैं। उनके अनुसार भारतीय साहित्य का यह लक्ष्य रहा है कि वह मानव-मात्र के लिए कल्याणकर हो। उसमें शिवत्व की भावना सर्वोपरि हो।^{१७} इनकी धारणा है कि समाज की रुचि परिष्कृत करने के लिए साहित्यकार ऐसे साहित्य का निर्माण करे + जिसमें उदात्त भावना में वे समस्त गुण हैं, जिन्हें मानवता त्राण पा सके और समाज में न्याय पक्ष समर्थित हो।^{१८} क्योंकि समाज को परिष्कृत करना भी साहित्य का ध्येय रहा। इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि समाज और साहित्य का पारस्परिक सम्बन्ध सृजन से ही आरंभ होता है और यह सम्बन्ध अन्यान्याश्रित है। जहाँ साहित्य समाज की दृष्टि लेकर चलता है वहाँ समाज भी अपनी प्रवृत्तियों साहित्य में प्रतिबिम्बित करता चलता है। इसीलिए साहित्य को समाज का दर्पण कहा गया।^{१९}

डा० वर्मा की धारणा है समाज की परिस्थितियाँ भी साहित्य के विकास में सहायक होती हैं। यदि इंग्लैण्ड में एलिजाबेथ का शासन न होता, तो संभवतः शेक्सपियर को नाटक लिखने की स्फूर्ति प्राप्त न होती, अथवा जयपुर में यदि मिर्जा राजा जयसिंह शासक न होते तो महाकवि बिहारीलाल सतसई की रचना न करते। इस प्रकार कई अनेक उदाहरण दिये जा सकते हैं। परिस्थितियाँ प्रेरणा देती हैं और साहित्य निर्मित होता है। चाहे ये परिस्थितियाँ क्रियात्मक रूप में हों अथवा प्रतिक्रियात्मक रूप में।^{२०}

साहित्यकार समाज के निमित्त साहित्य का सृष्टा है। जातियाँ के उत्थान और पतन में युग की सृष्टि होती है अथवा धार्मिक क्रान्तियाँ युग का सूत्रपात करती हैं। हमारे साहित्य के इतिहास में वारण युग, भक्ति युग कर्ण ई अंगार युग और आधुनिक का निर्धारण इन्हीं क्रान्तियों से हुआ, चाहे ये भाँति रही हों, चाहे मानसिक। इसी भाँति अंग्रेजी साहित्य में रेनेसाँ ने साहित्य को विकास का एक नया मोड़ दिया।^{२१}

१७ : साहित्यशास्त्र, पृ० ३६ (रामकुमार वर्मा)

१८ : ,, पृ० ४० ,,

१९ : ,, पृ० ४० ,,

२० : ,, पृ० ४१ ,,

२१ : ,, पृ० ४१ ,,

अतः आलोच्य विषय के सभी कवियों ने साहित्यकार और समाज का सम्बन्ध निर्धारण करते हुए एक ओर उसे समाज सुधारक तथा नव-समाज के निर्माता के रूप में देखा तो दूसरी ओर उसे उसी समाज के सदस्य के रूप में भी । एक सजग प्राणी होने के नाते साहित्यकार का समाज में विशिष्ट स्थान है । वह सम सामयिक समाज की गहिरी परिस्थितियों में सुधार कर अपनी सृजनात्मक शक्ति से आदर्श रूप की प्रतिष्ठा करता है । कुप्रथाओं एवं बाह्याहम्बरों को दूर करने में साहित्यकार जितना प्रभावशाली माध्यम रहा उतना समाज सुधारकों के छोटे भागण नहीं । यह बात पूर्व युगों में जितनी सत्य थी उतनी आज के लिए भी कही जा सकती है । छायावादी कवि साहित्यकार के सामयिक दायित्वों से परिचित थे । उन्होंने समाज की रूढ़ियों को मिटाने में पर्याप्त सक्रियता दिखाई । और इसके अनन्तर नवमानवतावाद की स्थापना की ।

खण्ड ३

अध्याय १५— साहित्यकार : दायित्व

साहित्यकार: दायित्व

साहित्यकार का दायित्व एक ऐसा गम्भीर प्रश्न है जिसमें साहित्य, साहित्यकार और समाज तीनों एक लक्ष्य में समाहित हो जाते हैं। समाज के बिना साहित्य और साहित्यकार की स्थिति शून्य है और साहित्यकार के बिना समाज का संश्लिष्ट रूप। ये बहुत कुछ अन्योन्याश्रित कहे जा सकते हैं।

आलोच्य विषय के कवियों में रामकुमार जी के अनुसार साहित्यकार और साहित्य का दायित्व जीवन की किसी महत्वपूर्ण स्थिति के ऐसे प्रस्तुतीकरण में है, जिसमें उसे एक रागात्मक रूप प्राप्त हो सके। वह 'सहित' होने के कारण ही साहित्य है।^१ पर साहित्य के दायित्व के सम्बन्ध में आलोच्य विषय के कवियों को क्रमशः देखना ही अभीष्ट होगा।

प्रसाद जी ने सीधे तौर से साहित्य के दायित्व के विषय में कुछ नहीं लिखा। पर उनकी दृष्टि में काव्य हों या नाटक, उपन्यास हों या कहानी, साहित्य का दायित्व जीवन की व्याख्या या समालोचना प्रस्तुत करना ही है। "साहित्य उसी रचना को कहेंगे जिसमें कोई सचाई प्रकट की गई हो, (जो) प्रौढ़ परिमार्जित और सुन्दर हो, और जिसमें दिल और दिमाग पर असर डालने का गुण हो। और साहित्य में यह गुण रूप में उसी अवस्था में उत्पन्न होता है जब उसमें जीवन की सचाइयों और अनुभूतियों को व्यक्त किया गया हो ? यह जीवन की आलोचना है।"^२ प्रेमचन्द की उपर्युक्त विचारधारा का प्रसाद साहित्य से समर्थन प्राप्त होता है। प्रसाद ने अपने साहित्य के दायित्व की गम्भीरता को समझते हुए "स्वच्छन्दता की माप है मलिनता, सुख की कसौटी है दुःख"^३ के रूप में व्यक्त किया है क्योंकि स्वच्छन्दता भी जीवन की कसौटी है।

१: साहित्य शास्त्र, पृ० १६

२: कुछ विचार, पृ० ६

३: .., पृ० ७

प्रसाद के साहित्य में समाज में साहित्य का दायित्व सत्य की स्थापना ही है। कहीं भी उन्होंने असत्य की विजय नहीं दिखाई। अगर असत्य है तो कालान्तर में उसका पतन और सत्य की विजय आवश्यक है जिसे रामगुप्त की मूर्ति, मधुलिका के प्राप्ति, तिली, मधुवन के जीवन^७ और कामायनी में मनु के चरित्र ~~लेखन~~ जीवन, संघर्ष और जीवन के रूप में भी देखा जा सकता है।

पंत की दृष्टि में साहित्य का दायित्व इसलिए भी अत्यन्त गंभीर और महत्वपूर्ण है क्योंकि यह समस्त मानव मूल्यों से सम्बन्ध रखता है।

साहित्य के मर्म को समझने का अर्थ है वास्तव में मानव जीवन के सत्य को समझना। साहित्य अपने व्यापक अर्थ में मानव जीवन की गम्भीर व्याख्या है। उसमें मानव-सम्यक्ता के युगव्यापी संघर्ष का प्रचलित इतिहास तथा मनुष्य के आत्मविजय का जीवन-दर्शन अनेक प्रकार के आदर्शों अनुभूतियों, रीति नीतियों तथा भावनाओं की सजीव संवेदना निहित रहती है^५ क्योंकि उनकी दृष्टि में साहित्य का दायित्व तभी सफल है जबकि उसके द्वारा मनुष्य - जीवन को संचालित करने वाली शक्तियाँ तथा उनके विकास की दिशा को^{१०} इंगित ~~मिल~~ ^{जिसे} सके। उसका अर्थ यह नहीं वह मात्र उपदेशात्मक हो क्योंकि ऐसा समझना सबसे बड़ी भूल होगी। पंत की धारणा है कि उसके उपर्युक्त दायित्व को दृष्टिगत करते हुए - साहित्य को मनुष्य-जीवन के सनातन संघर्ष से कोई विभिन्न वस्तु न समझें, बल्कि उसे जीवन के दर्शन अथवा जीवन के दर्पण के रूप में देखें। उस दर्पण में जहाँ आप आत्मचिन्तन द्वारा अपने गुरु को पहचानना सीखें, वहाँ अपनी सहानुभूति को व्यापक तथा गम्भीर बनाकर उसके द्वारा अपने विश्व-रूप की अथवा मानव के विश्वदर्शन की भी रूपरेखा का आभास^{११} साहित्य का दायित्व कहा जा सकता है।

५. प्रवृत्तियाँ, पृ० ६४

६. आधी, पृ० १५६

७. तिली, पृ० २७०

८. कामायनी, पृ०

९. शिल्प और दर्शन, पृ० २१२

१०. ,, पृ० २१२

११. ,, पृ० २१२

साहित्य का दायित्व ही साहित्यकार की आस्था, के वैयक्तिक और सामाजिक आयामों से कहीं महत् एवं अमेय है, जो अपनी अन्तर्दृष्टि से मानव-व्यक्तित्व, मानव-समाज तथा मानव-जगत् को अतिक्रम कर उन्हें सुन्दर से सुन्दरतम् मंगल से मंगलतर तथा पूर्ण से पूर्णतर की ओर ले जाकर उनका पुनर्मूर्त्यार्जन एवं पुनर्निर्माण कर सकती है।^{१२}

निराला की दृष्टि में साहित्य के दायित्व का प्रश्न शिवा तथा संस्कृति का प्रश्न है। साथ ही आत्मा के उस स्थायी प्रकाश का प्रश्न है जिनके खुलने पर राष्ट्र के अज्ञान के कारण होने वाले सभी क्ल-क्लिड खुल जायेंगे क्योंकि दुष्कर्मों का सुधार भी साहित्य में है और उसी पर अमल करना हमारे इस समय के साहित्य के लिए नवीन काय नई स्फूर्ति, भरने वाला, नया जीवन फूँकने वाला है।^{१३} निराला ने साहित्य : दायित्व धर्म एवं सीमित दौर्भाग्य मानवता से सम्बन्धित नहीं किया। उनकी दृष्टि में साहित्य में बहिर्जगत् संबंधी इतनी बड़ी भावना भरनी चाहिए जिसमें... सम्पूर्ण पृथ्वी आ जाय^{१४} क्योंकि साहित्य की प्रेरणा से जब व्यक्ति हर व्यक्ति को अपनी अविभाजित भावना से देखेगा, तब विरोध में खंड क्रिया होगी ही नहीं। यही आधुनिक साहित्य का ध्येय और दायित्व है। जिससे सम्पूर्ण मानव जाति को जागरण की वह चेतना मिल सके जिससे वह जाति वर्ग से दूर जीवन्त समाज की नये मानव मूल्यों के आधार पर नयी सामाजिक सृष्टि कर सके। साहित्य इस महान दायित्व को वहन करने में तभी सफल होगा जब साहित्य के हृदय के दिगंत व्याप्त करने के लिए विराट् रूपों की प्रतिष्ठा^{१५} उत्पन्न होगी।

महादेवी ने भी साहित्य के दायित्व को स्वीकार किया है कि किसी भी युग में साहित्य का दायित्व कम नहीं रहा। क्योंकि साहित्यकार

१२. साहित्यकार की आस्था, पृ० ११३

१३. प्रबंध-पद्म, पृ० १४२

१४. .. पृ० १५०

१५. .. पृ० १५४

का सृजन आस्था की धरती से इतना रस ग्रहण करता है कि उसे अस्वीकार करके वह स्वयं अपने निकट असत्य बन जाता है ।^{१६} जीवनगत आस्था किसी अन्य कर्म व्यापार के परिणाम को प्रभावित कर सकती है, परन्तु साहित्य को तो वह स्पन्दित दीप्त जीवन देती है । साहित्य जीवन का अलंकार नहीं है वह स्वयं जीवन है ।^{१७} जीवन देता है । इसलिए साहित्य में हम जीवन के अनेक गहरे अपरिचित स्तरों में मनोवृत्तियों के अनेक अज्ञात क्वायालोकों में जीवित होकर अपने जीवन को गहराई और चिन्तन की व्यापकता देकर उसे समष्टि से आत्मीय सम्बन्धों में जोड़ते हैं ।^{१८} क्योंकि समय के आवाहन का उत्तर देने के लिए समष्टि को एक व्यक्ति की तरह तैयार रहना पड़ता है । ऐसी स्थिति में साहित्यकार का कर्तव्य कितना गुरु ही जाता है इसका अनुमान सहज है ।^{१९} फिर भी आज के साहित्य और साहित्यकार की आस्था का दौत्र अधिक व्यापक हो गया है, पर यह व्यापकता उसे समसामयिक परिस्थितियों से संघर्ष कर उन्हें लक्ष्योन्मुख बना लेने की शक्ति दे सकती है । क्योंकि कोई भी जाति अपने देशकालगत यथार्थ के निरीक्षण और परीक्षा के बिना वर्तमान का मूल्यांकन नहीं कर पाती और सम्भाव्य यथार्थ की कल्पना के बिना भविष्य की रूपरेखा निश्चित करने में असमर्थ रहती है । यह कार्य साहित्य.... के दौत्र में जितना सहज, सुन्दर और संप्रेषणीय रूप पा लेता है उतना जीवन के अन्य दौत्रों में संभव नहीं ।^{२०} इसलिए साहित्य का दायित्व अन्य सभी वस्तुओं से अधिक ही जाता है ।^{२१}

डा० रामकुमार वर्मा के अनुसार साहित्य का दायित्व भारतीय मतानुसार जीवन की अनुभूति के प्रत्येक अंश से प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से सम्बन्धित है । भारतीय मतानुसार जीवन की अनुभूति अन्त है पच्छिम के साहित्य ने तो

१६.	साहित्यकार की आस्था तथा अन्य निबन्ध,	पृ० २७
१७.	“ “ “	पृ० २७
१८.	“ “ “	पृ० २७
१९.	“ “ “	पृ० २८
२०.	“ “ “	पृ० २६
२१.	“ “ “	पृ० १६०

केवल कल्पना और भावना के आश्रय से जीवन की समीक्षा को ही साहित्य की संज्ञा दे दी, किन्तु हमारे साहित्य का मूल जीवन की अनन्त संभावनाओं में है जो कल्पना और भावना से परे है। इसका कारण यह है कि हमारे साहित्य ने अपने सृजन में 'रस' का माध्यम प्राप्त कर लिया है। यह रस लौकिक अनुभूति है और ब्रह्मानन्द सहोदर है। लौकिक अनुभूति में हमारा अंतर्जगत समस्त भौतिक प्रतिबन्धों को पार कर गया है।^{२२}

मनुष्य की भावात्मकता स्थूल जगत् की भौतिकता से अधिक महान् है।^{२३} और वह जीवन के समस्त अनुभवों को साहित्य की परिधि में समेट लेता है। जीवन के विस्तृत क्षेत्र से सम्बन्धित होने के कारण चाहे वह 'युग संभूत' हो या 'चिरंतन', स्थायित्व साहित्य की एक मान्यता कही जा सकती है। इस युग संभूत या चिरंतनता से सम्बन्धित होने के कारण ही साहित्य का दायित्व और भी बढ़ जाता है। भारतीय साहित्य के निर्माण का यह लक्ष्य रहा है कि वह मानव-मात्र के लिए कल्याणकर हो। उसमें शिवत्व की भावना सर्वोपरि हो।^{२४} डा० वर्मा की धारणा है कि अपने दायित्वों के प्रति सजग साहित्यकार साहित्य को प्रतिष्ठा जीवन की सीमाओं को तोड़ कर उसे असीम बनाने में प्रयत्नशील है। साहित्य में न तो देश काल की सीमा है और न वस्तु जगत् की ही संकीर्ण परिधि है।^{२५} अतः क्लृप्तावादी साहित्यकार भी साहित्य के दायित्वों में पूर्ण सजग हैं।

२२: साहित्य शास्त्र, पृ० २५

२३: साहित्य शास्त्र, पृ० २३

२४: साहित्य शास्त्र, पृ० २५

२५: साहित्य शास्त्र, पृ० ३६

संस्कृत ४

अध्याय १६ - उपसंहार

(आत्मवादी कवियों का विचारक व्यक्तित्व, पूर्ववर्ती युग की तुलना में
 वैचारिक प्रगति, असंगतियों वारोपित विचार, निष्कर्षों का निष्कर्ष)

उपसंहार

एक ओर आलोचकों ने छायावादी कवियों की प्रतिष्ठा की तो दूसरी ओर छायावादी काव्य पर अनेक प्रकार की भ्रान्तिपूर्ण धारणाओं का आरोप भी लगाया। यद्यपि इनका समय-समय पर खंडन किया गया, फिर भी तत्कालीन आलोचक इससे मुक्त न हो सके। उन्होंने कवियों पर बंगला साहित्य का रोमांटिसिज्म का और फ्रान्स की राज्यक्रान्ति से उत्पन्न व्यक्तिवाद का युगगत प्रभाव माना और इनकी मौलिकता की अपेक्षा बाह्य प्रभाव पर ही अधिक बल देने के कारण इनके सांस्कृतिक दृष्टिकोण की उपेक्षा की।

छायावाद के अनन्तर आकस्मिक रीति से प्रगतिवाद का उदय हुआ और कालान्तर में प्रयोगवाद एवं नयी कविता का। पर इस संक्रान्ति काल में भी कतिपय छायावादी कवियों की लेखनी साहित्य के गद्य-पद्य दोनों रूपों की समृद्धि में सक्रिय रही साथ ही उनकी विचार धारा में विकास होता गया, पर जीवन दर्शन के क्षेत्र में उनकी मूल स्थापनाओं में विशेष परिवर्तन नहीं देख पड़ता क्योंकि परवर्ती प्रभाव इतने विशेष स्थायित्व नहीं ग्रहण कर सके।

विचारक व्यक्तित्व--

आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों में कवि व्यक्तित्व के अलावा उनका विचारक व्यक्तित्व भी स्पष्ट देख पड़ता है तब~~कि~~ यद्यपि विचारक शब्द मानव इतिहास में बहुत बड़े अर्थ में प्रयुक्त होता है तथापि भारतीय विचार परम्परा के संवहन की एक महत्वपूर्ण कड़ी होने के^{कारण} उनकी वैचारिक उपलब्धियों के आधार पर उन्हें कवि और विचारक की संज्ञा से अभिहित किया जा सकता है। उनके साहित्य पर उनके विचारक व्यक्तित्व की भलक निश्चित रूप से मिलती है जिसे विश्लेषित करना अभीष्ट होगा।

छायावादी कवियों ने वैचारिक प्रक्रिया के माध्यम से निर्माण-युग की चेतना जागृत की। यही कारण है कि द्वितीय युग के कवियों में

जिन वैचारिक मूल्यों के बीज मिलते हैं वे कालान्तर में छायावादी कवियों के विचारक व्यक्तित्व का स्पर्श पा निर्माण युग की चेतना से युक्त हो गये । कदाचित् निर्माण युग की चेतना की आधारशिला पर ही इन कवियों द्वारा तत्कालीन जर्जरित भारतीय समाज के ख़स या सुधार के अन्तर नये विश्व जीवन की प्रतिष्ठा और नव मानवतावाद की स्थापना हो सकी । गहिरे स्थितियों, जर्जरित रुढ़ियों तथा गलित मान्यताओं की उपेक्षा कर आलोच्य विषय के कवियों ने नये कला-बोध, नयी चेतना एवं नये जीवन की साग्रह प्रतिष्ठा की । कतिपय आलोचकों ने छायावादी कवियों पर प्रकृति प्रेमी अतएव पलायनवादी होने का आरोप लगाया है । पर वस्तुतः यह प्रकृति की ओर कवियों का विशेष आकर्षण था जो राग और रहस्य तक पहुँचने की ओर उन्मुख रहा । पलायन में उस वस्तु का बराबर बोध रहता है जिससे पलायन किया जाता है किन्तु छायावादी प्रकृति काव्य अधिकतर ऐसा प्रतीत नहीं होता । प्रकृति प्रेम कवियों की मनोवृत्ति का वास्तविक अंश रहा है । उसके पीछे निश्चित विचारधारा भी निहित है । उन्होंने ऐसा कर तत्कालीन यथार्थवादी स्थिति से पलायन नहीं बरन् उसके गहिरे सामाजिक जीवन की उपेक्षा एवं उसके प्रति विद्रोह ही प्रदर्शित किया । जिसे कतिपय उन्हीं छायावादी कवियों ने प्रगतिवाद की विचारधारा ग्रहण करने पर उसे प्रत्यक्ष रूप से अपने यथार्थानुसूती आदर्श की खोज के रूप में व्यक्त किया और जर्जरित सामाजिक व्यवस्था के प्रति प्रत्यक्ष रूप से विद्रोह का वैचारिक स्वरूप रक्खा ।

भक्ति एवं रीति कवियों की तरह छायावादी कवियों में एक ही वैचारिक परिवेश की सीमा नहीं मिलती । इसके साथ यह भी स्वीकार करना पड़ेगा कि उन्होंने जर्जरित कुंठाओं को तोड़कर व्यक्ति की महत्ता की स्थापना कर भारतेन्दु और द्विवेदी, काल के कवियों से भी आगे जो वैचारिक भूमि प्रदान की उसे उपेक्षित नहीं किया जा सकता ।

यह सत्य है कि आलोच्य विषय के सभी छायावादी कवियों ने

प्रारंभ में काल्पनिक परिवेश को प्राथमिकता दी पर यह स्वप्न नवमानवता-वादी दृष्टि को उद्घाटित करने वाला एक नया पक्ष था जिसे पंत ने स्वयं भी स्वीकार किया है कि 'ह्यायावादी कल्पना के पास, — जो उसकी दुर्बलता मानी जाती है— निश्चय ही नयी वास्तविकता के स्वप्नदर्शी नये आयाम हैं' । जिसके माध्यम से उन्होंने मध्य युग के सामंती आवरण से निकलकर नवमानवतावादी जीवन दर्शन, एवं वैचारिक अभिव्यक्ति के भविष्योन्मुखी सांस्कृतिक वैभव की परिकल्पना की । जिसमें धरा पर सृजित आदर्श, उच्च एवं चैतन्य उपकरणाँ सहित संस्कृति की अवतारणा का संकल्प रक्खा गया । यही अवतारणा कालान्तर में कतिपय ह्यायावादी कवियों के प्रगतिवाद ग्रहण करने में भी दीख पड़ती है । पहिले अन्तर्मूल्य व्यक्तिवाद में निहित थे पर कालान्तर में वे ही बहिर्मुखी होकर सामाजिक यथार्थ में स्पष्ट दीख पड़ते हैं । इस प्रकार ह्यायावाद के उतरांश में व्यक्ति और समाज दोनों के बीच एक सामंजस्य लाने का प्रयत्न किया गया । जो अनेक असंगतियों के बावजूद भी बहुत दूर तक सफल रहा ।

इनके काव्य साहित्य में विशेष रूप से मानवीय मूल्यों की और सत्तात आगे बढ़ती हुई चेतना परिलक्षित होती है । प्रारंभिक अवस्था में ह्यायावादी कवियों में भावुकता का अंश अधिक दीख पड़ता है, जो बाद में मानवता का अंश अधिक दीख पड़ता है, जो बाद में मानवतावादी मूल्यों के विकास में सहायक हुआ । व्यापक सामाजिक स्तर पर जो बातें संभव नहीं हो सकीं उन्हें कल्पना के स्तर पर जीने का साहसपूर्ण प्रयत्न भी विकास क्रम में निरर्थक नहीं कहा जा सकता । कालान्तर में ह्यायावादी कवियों में भावुकता का अंश शनैः शनैः कम होता गया और ये यथार्थ के वैचारिक धरातल पर उतरते गये ।

कवियों ने नारी की हीन सामाजिक स्थिति के उदार पक्ष का सहारा लिया और उसे नये दृष्टिकोण से देखने का प्रयास किया किन्तु विभिन्न पक्षाँ पर न्यूनाधिक बल देने के कारण उनकी पारस्परिक विचार-धारा में किंचित अन्तर परिलक्षित होता है । प्रसाद और रामकुमार वर्मा

१. ह्यायावाद पुनर्मूल्यांकन, पृ० २६

ने जिसे चिर अद्धा की अधिकारिणी के रूप में देखा उसे पंत ने नरों के साथ कंधे से कंधा मिलाकर करते आधुनिका के रूप में । पर निराला ने जिस सशक्त निर्माण-रत नारी का रूप चित्रित किया है वह महादेवी साहित्य में चित्रित नारी के अशक्त और सहिष्णु रूप की खीझ भरी अभिव्यक्ति का पूरक है और एक दूसरा पक्ष प्रस्तुत करता है । भावात्मक

भावात्मक एवं वैचारिक स्तर पर इन कवियों ने प्रेम की अभिव्यक्ति की । यह प्रेम पहले वैयक्तिक स्तर पर दीख पड़ता है पर कालान्तर में व्यापक रूप ग्रहण कर लेता है और इसी की आधार-शिला पर नव-मानवतावादी मूल्यों के विकास प्रसार की भावना व्यक्त की गयी । यह कहना उचित नहीं होगा कि छायावादीतर कविता में जो मानव मूल्य प्रतिष्ठित हुए उन सभीका आधार छायावादी काव्य में पहले से ही मिलता है किन्तु इतना अवश्य सत्य है कि उनकी धारणा आधुनिक मानवतावादी दृष्टि से तत्त्वतः भिन्न नहीं थी क्योंकि उन्होंने मध्कालीन पारलौकिक आधार छोड़कर लौकिक भूमि पर ही अपने को स्थिर किया जो रहस्य और अध्यात्म का वातावरण प्राचीन परम्परा की अनुगुंज के अवशेष की तरह उनके काव्य में मिलता है । उसे प्रगतिवाद ने भौतिकवादी यथार्थ के आघात से ध्वस्त कर दिया । छायावादी कवियों द्वारा उसके पुनर्प्रतिष्ठा का प्रयत्न उतना प्रेरक सिद्ध नहीं हुआ जितना उनका प्रथम उन्मेष ।

पूर्ववर्ती युग की तुलना में वैचारिक प्रगति—

मध्यकाल तथा भारतेन्दु एवं द्विवेदी युग की सापेक्षता में छायावादी कवियों की वैचारिक प्रगति को उनके साहित्य के आधार पर क्रमशः देखना अभीष्ट होगा ।

सर्व प्रथम धर्म की ओर दृष्टिपात करें तो कहा जा सकता है कि धर्म की व्यापक धारणा मध्यकाल में उत्तरोत्तर संकीर्ण होती गयी और आधुनिक युग तक आते-आते धर्म अधिकतर सम्प्रदाय का पर्याय होकर रह गया ।

भारतेन्दु और द्विवेदी युग के कवियों ने धर्म को अधिकतर सम्प्रदाय विशेष के अर्थ में ग्रहण किया। छायावादी कवियों ने संकीर्णता के कारण उसमें आयी हुई विकृति का परिष्कार करना चाहा। उन्होंने धर्म को मूल व्यापक अर्थ में प्रयुक्त किया और उसकी विकृति को अस्वीकार किया। उसमें युगानुरूप सुधार एवं परिष्कार कर मानव धर्म की स्थापना की। उनकी धर्म सम्बन्धी धारणा पर उपनिषदों का प्रभाव देखा जा सकता है।

भक्ति और रीतिकाल में आधुनिक अर्थ में समाज की कल्पना नहीं थी। समाज सुधार का उद्घोषक साहित्यकार न होकर शासनकर्ता था या ईश्वर जिसका प्रतिनिधि धर्माचार्य माना जाता था। भारतेन्दु और द्विवेदी काल में यद्यपि समाज सुधार के सम्बन्ध में सजगता दीख पड़ती है, पर उपर्युक्त दोनों ही युगों में समाज की गिरी दशा का कारण विदेशी सरकार को मानते हुए भी कवि उसके सुधार के लिए ईश्वर से ही कामना करते दीख पड़ते हैं। पर छायावादी कवियों ने समाज को व्यक्ति की समष्टि मानते हुए उसमें व्यक्ति के माध्यम से ही सुधार का संकल्प रक्खा।

धर्म एवं समाज सुधार के अन्तर राष्ट्रीयता और राजनीतिक परिस्थिति के प्रति भी देखना अभीष्ट होगा। मध्यकाल में राष्ट्रीय एवं राजनीतिक जागरण का स्वरूप नहीं मिलता क्योंकि 'काऊ नृप होउ, हमहिं का हानी' की उक्ति चरितार्थ थी। साथ ही राष्ट्रीयता और देश भक्ति का भी सीमित स्वरूप था। राजनीति भी सीमित वर्ग से सम्बन्धित थी और वे अपनी दयनीय अवस्था को ईश्वर प्रदत्त मानकर संतोष करते थे। पर भारतेन्दु और द्विवेदी युग में देश दुर्दशा, राजनीतिक परिस्थिति एवं राष्ट्रीयता सम्बन्धी विचारधारा में पर्याप्त चेतना दीख पड़ती है। उन्होंने एक ओर विदेशी सरकार की कुरीतियों की निन्दा की तो दूसरी ओर उनके प्रति राजभक्ति भी प्रदर्शित की। उनकी राजभक्ति के पीछे मध्यकालीन संस्कार

और आर्थिक चेतना के पीछे आधुनिक संस्कार सक्रिय थे। यह छायावादी कवियों में देखने को नहीं मिलता। उन्होंने भारतमाता के विराट रूप की कल्पना की और जिस स्वाधीन राष्ट्र एवं राष्ट्रीयता की वैचारिक रूप-रेखा प्रस्तुत की वह उनकी विशेष उपलब्धि ही की जायेगी। उनकी दृष्टि में अतीत के सांस्कृतिक गौरव के मद में फूले रहने की अपेक्षा देश की वर्तमान परिस्थिति में सुधार अधिक आवश्यक है। छायावाद तक आते-आते राजभक्ति की प्रवृत्ति समाप्त हो गयी। उन्होंने देश की दयनीय स्थिति का मूल कारण विदेशी सरकार को माना और स्वराज्य होने पर हार्दिक प्रसन्नता व्यक्त की।

स्त्री सम्बन्धी अधिकार समस्या और उसकी सामाजिक स्थिति के संदर्भ में भी छायावादी कवियों की वैचारिक उपलब्धि पर्याप्त महत्व रखती है। इसे पूर्व के युगों से तुलनात्मक दृष्टि से देखा जाय तो भक्ति युग में इसे रोड़ा, या जंजाल और रीति युग में इसे भोग्या के रूप में देखा गया। पर भारतेन्दु एवं द्विवेदी युग में नारी की हीन सामाजिक स्थिति के प्रति सजगता दीख पड़ती है। यही सजगता छायावादी कवियों में पूर्ण रूप से विकसित हुई। उन्होंने उसे सामाजिक स्थिति में पुरुष वर्ग की समकक्षाता दिलाई। अब वह दीन-हिन न होकर सज्जमता की प्रतीक हो गई। जीवन में व्यक्ति की महत्ता की स्थापना छायावादी कवियों ने ही की। इसे पूर्व के युग से तुलनात्मक दृष्टिकोण से देखें तो स्थिति स्पष्ट हो जाती है। भक्ति और रीति युग में व्यक्ति का स्वतंत्र अस्तित्व मान्य नहीं था। भारतेन्दु और द्विवेदी युग के कवियों ने व्यक्ति की अपेक्षा समाज की महत्ता स्वीकार की, पर आलोच्य विषय के कवियों ने व्यक्ति की महत्ता स्थापित करते हुए उसे समाज का महत्वपूर्ण अंग बताया क्योंकि व्यक्ति की समष्टि से ही समाज की सृष्टि होती है।

इस प्रकार उपर्युक्त संदर्भों में पूर्व युगों की अपेक्षा छायावादी कवियों की वैचारिक उपलब्धि भक्ति, रीति, भारतेन्दु एवं द्विवेदी युग के अन्तर की

धारणा प्रगति की परिचायक है ।

असंगतियाँ, आरोपित विचार—

आलोच्य छायावादी कवियों की विचारधारा में कुछ आरोपित विचार, असंगतियाँ और अन्तर्विरोध भी देखने को मिलता है, जिन्हें विश्लेषित करना यहाँ अभीष्ट होगा ।

विषयवस्तु के दृष्टिकोण से उनके साहित्य के गद्य-पद्य दोनों रूपों में भेद देखने को मिलता है । प्रसाद के गद्य साहित्य में जितनी यथार्थ परक जीवन की अभिव्यक्ति हो सकी है उतनी काव्य साहित्य में देखने को नहीं मिलती । यही बात महादेवी के सम्बन्ध में कही जा सकती है । उन्होंने काव्य में जीवन की समस्यामूलक स्थिति को नहीं व्यक्त किया जबकि उनके रेखाचित्र और संस्मरण में ठोस सामाजिक जीवन की प्रतिक्रिया देखने को मिलती है । रामकुमार वर्मा के काव्य और उनके गद्य साहित्य की विषय वस्तु एवं अभिव्यक्ति में भी यही अन्तर स्पष्ट है । एक ओर उनके एकांकी समाज की आर्थिक राजनीतिक, धार्मिक, दार्शनिक, तथा अन्य सामाजिक परिपेक्ष्यों से युक्त हैं वहाँ दूसरी ओर काव्य साहित्य में सामाजिक जीवन के ठोस धरातल से बच सकने का यथा सम्भव प्रयत्न है । पर पंत और निराला साहित्य के इन दो रूपों में विषय वस्तु की दृष्टि से अन्तर नहीं है । जिन समस्याओं को पद्य में उठाया गया है उन्हें ही प्रकारान्तर से गद्य में, बालिक, पद्य-में भी उठाया गया है । समाज की यथार्थ भावभूमि उनके काव्य साहित्य में अपेक्षाकृत गद्य से अधिक शक्तिशाली ढंग से व्यक्त हुई है । कदाचित् प्रसाद, (मृत्यु सं० १९६४) महादेवी और रामकुमार वर्मा के काव्य साहित्य में यथार्थ परक भावभूमि का अपेक्षाकृत अभाव इसलिये भी दीख पड़ता है कि उन्होंने अपनी अभिव्यक्ति, काव्य साहित्य में छायावाद युग तक ही सीमित

रक्ती । पर पंत और निराला में सामाजिक मूल्यों के परिवर्तन के साथ उनके काव्य साहित्य में भी दृष्टिकोण एवं युग बोध का परिवर्तन स्पष्ट रूप से दीख पड़ता है ।

कवियों ने स्वयं कतिपय ऐसी व्याख्याएं प्रस्तुत कीं जो न केवल छायावादी पाठकों वरन् आलोचकों को भी भ्रमात्मक साबित हुईं । कतिपय कवियों में यह प्रवृत्ति छायावाद काल में तो थी ही और प्रगतिवाद की विचार-धारा ग्रहण करने के अनन्तर भी दीख पड़ती है । यथा—पंत के शब्दों में —
 'कल्पना ही काव्य का प्राण है ।'^२ पंत का यह दृष्टिकोण पाश्चात्य रोमांटिक कवियों से अनुप्रेरित है । यदि कल्पना को अर्थ विस्तार में देखें तो उसे 'अनुभूति--ग्राहिणी' तथा 'रूप विधायिनी' शक्ति तक तो माना जा सकता है पर वह काव्य का प्राण है कहना संगन नहीं दीख पड़ता क्योंकि वह साधन हो सकती है, साध्य नहीं । साहित्य यथार्थ अनुभव को संप्रेषित करता है वह केवल कल्पना जन्य नहीं होता । बिना यथार्थ परक जीवन दर्शन के साहित्य में काल्पनिक मूल्य अपनी महत्ता नहीं रखते । कल्पना का यथार्थ जीवन से सम्बन्धित होना आवश्यक है बिना इसके वह जीवन और साहित्य सांस्कृतिक मूल्य की स्थापना नहीं कर सकती । अतः कल्पना को काव्य का प्राण कहना किसी तथ्य पर प्रकाश डालने की अपेक्षा कवि के मात्र उसके प्रति रुभान को व्यक्त करता है ।

महादेवी की भी एक ऐसी ही स्थापना दृष्टव्य है । डॉ० जगदीश गुप्त के शब्दों में उन्होंने— 'अपने विवेचनात्मक गद्य में ही छायावाद को जागरण युग की सृष्टि और उसके अध्यात्म को बौद्धिक तथा रुढ़िग्रस्त अध्यात्म से भिन्न स्वीकार किया है ।'^३ उन्होंने यह भी निश्चित रूप से

२: छायावाद पुनर्मूल्यांकन, पृ० २८

३: ^{महादेवी का} विवेचनात्मक गद्य, पृ० ५४, ६०, ११२, ६६

माना कि जिस सूक्ष्म को छायावाद ने अभिरुचि के साथ अभिव्यक्ति प्रदान की वह स्थूल से बाहर कहीं अस्तित्व ही नहीं रखता ।

मनुष्य का व्यक्त सत्य स्थूल है और अव्यक्त सत्य अर्थात् कुछ होने की भावना ही सूक्ष्म है ।^४ साथ ही यह सूक्ष्म स्थूल का ही दूसरा रूप है । यह भी उन्होंने स्वीकार नहीं किया कि छायावाद ने युगों से प्रचलित सस्ती भावुकता और वासना के विकृत चित्र देने के स्थान पर उच्चतर रूप में परिष्कृत (वासना) वैयक्तिक उल्लास-विषाद की सफल अभिव्यक्ति की ।^५ इतना सब कुछ मान लेने के बाद भी उनकी रहस्या-नुभूति तथा उनके सर्ववाद और अध्यात्मवाद में क्या शेष रह जाता है जिसके प्रतिपादन के लिए उन्हें इतना श्रम करना पड़ा । किसी भी तरह तटस्थ विचारक को यह स्पष्ट हो जायगा कि महादेवी जी यद्यपि छायावाद की वास्तविक भूमि से पूर्णतया अवगत हैं तथापि उसे कैसे स्वीकार न करके अध्यात्मवाद अथवा सर्ववाद का अनावश्यक आवरण चढ़ाकर स्वीकार करने में उन्हें संकोचहीनता तथा संतोष का अनुभव होता है जो वैसा कदाचित न होता । इस प्रकार काव्य के प्रयुक्त किये जाने के मौलिक कारण वही हैं जिनसे जिन्हें छायावादी कविता में व्यक्त मानवीय भावनाओं का रूप दिया । छाया शब्द का अर्थ महादेवी जी को भी अज्ञात नहीं है ।^६ महादेवी जी केवल अपनी व्याख्या को अपने काव्य तक ही सीमित रखतीं तो इतने विस्तार में उस पर विचार करने की आवश्यकता न होती परन्तु उन्होंने अपने विचार छायावादी काव्य के सम्बन्ध में व्यक्त किये हैं^७ जो कि युक्ति संगत नहीं दीख पड़ता ।

रहस्यवाद कविता का छायावाद से नितान्त अलग रखकर उसकी

४ : विवेचनात्मक गद्य, पृ० ६७

५ : , , , पृ० ६८, ६७

६ : आधुनिक कवि, महादेवी, पृ० ६०

७ : हिन्दी काव्य की प्रवृत्तियाँ, पृ० २४

विवेचना का भ्रम कतिपय हायावादी द्वारा ही आरंभ हुआ क्योंकि रहस्यवाद के साथ आध्यात्मिकता की गरिमा जुड़ी हुई थी। इसके कुछ कुछ अपवाद भी हैं। डॉ० केशरीनारायण शुक्ल ने 'हायावाद और रहस्यवाद में कोई तात्त्विक भेद नहीं देखा क्योंकि दोनों के मूल में एक ही प्रकार की भावनाएं हैं।' पर इनकी रहस्यवादी कविताओं की तुलना मध्ययुग के साधक कवियों की रचनाओं की तुलना में नहीं की सकती क्योंकि उनमें साधनात्मक रहस्यवाद का अन्तर्भाव नहीं मिलता, न ही हायावादी कवि व्यक्तिगत जीवन में साधक की संज्ञा से अभिहित किये जा सकते हैं। यद्यपि साधना शब्द उन्हें बहुत प्रिय रहा। उनमें लौकिकता के प्रति विरक्ति का आत्यन्तिक अभाव मिलता है। किसी ने भी मध्यकालीन कवियों की तरह आत्म-ग्लानि प्रदर्शित नहीं की।

रामकुमार वर्मा का भी एक वक्तव्य दृष्टव्य है। यथा—

‘आज जब मैं कविता लिखने बैठता हूँ तो जैसे पूजा की पवित्रता मेरी लेखनी की नोक पर आ बैठती है। संभवतः यही कारण है कि मैं भौतिक और भ्रुंगार की कोई कविता नहीं लिख सका। या जीवन की उन बातों पर प्रकाश नहीं डाल सका जो पार्थिव जीवन के क्रोड़ में अपनी दैनिक गति से घटित होती रहती है।’^८ इससे दो बातों की पुष्टि होती है। उनकी कविता की भावभूमि दैनिक जीवन की गति से अलग है वह भौतिक जीवन से मेल नहीं रखती और उनकी ~~सारी~~ कविताएं पूजा की पवित्रता, लेखनी पर महसूस करते हुए ही लिखी गईं। पर उन्हीं की कविताओं में उपर्युक्त कथन का विरोध देखा जा सकता है। अपार्थिव जीवन से सम्बन्धित होने पर भी अपनी कला-कृति को इस विश्व में अमर करने की कामना की गई है।^{१०} ^{जबकि} जबकि वह यह भी मानते हैं कि ‘सुख न है संसार में यह है

८. आधुनिक काव्यधारा का सांस्कृतिक स्रोत, पृ० १७६

९. अमृतशिलन, पृ० १६४

१०. आकाश मंगा, पृ० १४

दुखों की एक विस्मृति । यह दृष्टव्य है कि उन्होंने इस संसार को दुःखमय माना, हर वस्तु की अथ- इति स्वीकार की । फिर सृष्टि के परिवर्तन-शील नियम को स्वीकार करके भी अपनी कलाकृति के अमर होने की कामना का दृढ़ आत्मविश्वास पार्थिव पृष्ठभूमि के बिना निरर्थक लगता है ।^{१४}

१४ अगस्त की रात्रि में^{११} जैसी राष्ट्रीय घटनाओं से सम्बन्धित अन्य कवितारं भी अपार्थिवता से सम्बन्धित नहीं कही जा सकतीं । अतः उक्त कथन को आरोपित विचार ही कहना अधिक युक्ति संगत होगा । ऐसी विसंगति प्रसाद और निराला में अपेक्षाकृत कम देखने को मिलती है पर क पंत में ऐसे अन्तर्विरोध प्रायः देखने को मिलते हैं ।

हायावादी कवि पहले कवि हैं बाद में विचारक इसीलिए उनके भावानुप्रेरित कथन बहुधा आपस में वैचारिक संगति नहीं रखते, किन्तु यह कक्षा अनुचित होगा कि वे प्रेरणा रहित रूप से लिखे गये । कहीं-कहीं ऐसा लगता है कि हायावादी काव्य का विकास विचारों को कवच बनाकर हुआ इसलिए जैसी परिस्थिति उत्पन्न हुई कवच का रूप वैसा ही बदलता गया ।

आलोचकों द्वारा की गई व्याख्याएँ—

आलोचकों ने हायावादी
प्रायः आलोचकों ने हायावादी कवियों पर पलायनवादी होने का आरोप लगाया । साथ ही यह भी आरोप लगाया कि वे समाज के यथार्थ जीवन से कटकर प्रकृति की शरण में गये । पर वस्तुतः हायावादी काव्य पलायनवादी नहीं है । कवियों की जागरूक विकासोन्मुख सांस्कृतिक विचारधारा इसका साक्ष्य प्रस्तुत करती है । ऐसा करके उन्होंने गहिरा सामाजिक स्थिति की उपेक्षा ही व्यक्त की है क्योंकि उनकी दृष्टि जीवन के मूलभूत प्रश्नों की ओर थी, उसकी तात्कालिक सामाजिक अभिव्यक्ति के प्रति ही सीमित नहीं थी । यही कारण है कि प्रगतिवाद की विचारधारा ग्रहण करने पर कतिपय कवियों ने प्रत्यक्षा रूप से समाज के अशिव पक्ष की भर्त्सना कर नये समाज के निर्माण की रूपरेखा प्रस्तुत की और तात्कालिक जीवन की समस्याओं से भी सम्पर्क व्यक्त किया ।

यह भी कहा जा सकता है कि प्रगतिवाद की और उनका भुकाव रहस्यमयता द्वारा हुई जातिपूर्ति के रूप में हुआ ।

प्रकृति पर चेतना का आरोप या मानकीकरण भी उन्होंने समाज के संशोधित रूप के प्रस्तुतिकरण के निमित्त ही किया, साथ ही श्रृंगारिकता के आवरण को इसीलिए प्राथमिकता दी क्योंकि विचारों का यह रूप द्विवेदी युगीन कौरी नैतिकता के निर्मम आवरण में ही कुंठित न हो जाय और उसे वैयक्तिक आन्तरिकता प्राप्त हो सके ।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने छायावाद को एक और हिन्दी साहित्य के विकास के एक सहज स्वाभाविक रूप में माना है । दूसरी ओर उनकी दृष्टि में छायावाद के पहले नए-नए मार्मिक विषयों की ओर हिन्दी कविता प्रवृत्त होती आ रही थी । कसर थी तो आवश्यक और व्यंजक शैली की, कल्पना और संवेदना के अधिक योग की । तात्पर्य यह कि छायावाद जिस आकांक्षा का परिणाम था उसका लक्ष्य केवल अभिव्यंजना की रौचक प्रणाली का विकास था.... ।^{१२} उस पर 'कलावाद और अभिव्यंजनावाद पहला प्रभाव यह दिखाई पड़ा कि काव्य में भावानुभूति के स्थान पर कल्पना का विधान प्रधान सम्पन्न जाने लगा और कल्पना अधिकतर अप्रस्तुतों की योजना करने तथा सादाणिक मूर्तिमत्ता और विचित्रता लाने में ही प्रवृत्त हुई ।... दूसरा प्रभाव यह देखने में आया कि अभिव्यंजना प्रणाली या शैली की विचित्रता की सब कुछ समझी गई । नाना अर्थभूमियों पर काव्य का प्रसार रुक सा गया ।^{१३} उपर्युक्त कथन को सम्यक दृष्टि से देखें तो कहा जा सकता है कि यद्यपि उन्होंने छायावाद को भारतीय परम्परा का विकास माना पर उसे मात्र एक काव्य शैली के रूप में देखा , विचारधारा के रूप में नहीं, जो उचित नहीं है । बाद के कवियों का आलोचकों ने इसका प्रतिवाद भी किया । आचार्य शुक्ल ने छाया-

१२: हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० ५६६

१३. पृ० ६०२

वादी कवियों के आधार वैचारिक मूल्यों की ओर दृष्टिपात न करके ब्रह्म समाज के माध्यम से योरोप के 'हाया' (फैंटसमाटा) का और रवीन्द्र साहित्य का प्रभाव हायावादी कवियों पर माना । प्रभाव पर अधिक बल देने के कारण ही उन्होंने हायावादी कवियों के सांस्कृतिक दृष्टिकोण को प्रस्तुत न कर उसे अभिव्यंजना, प्रतीकवाद आदि की तरह हायावाद को भी एक शैली मात्र मान लिया । इसका कारण वस्तु-सत्य न होकर कदाचित्त शुक्ल जी के दृष्टिकोण की सीमा ही थी । जिसकी ओर डॉ० नगेन्द्र आदि परवर्ती आलोचकों ने स्पष्ट संकेत किया । अन्य आलोचकों की स्थिति शुक्ल जी से भिन्न दिखाई देती है ।

डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने हायावाद को रोमांटिक भावधारा की देन माना क्योंकि हायावाद की कविता लिखने वालों की मूल प्रेरणा इंग्लैण्ड के रोमांटिक भावधारा की कविता से प्राप्त हुई ।^{१४} पं० विश्वनाथ प्रसाद मिश्र के अनुसार श्रीजी के सम्पर्क में आ जाने से वहाँ की लाटाणिका की ओर बंगला के साहचर्य से मधुर पदावली के विधान की ओर तथा उर्दू के लगाव से उसकी शायरी की बन्विश एवं वेदना की प्रवृत्ति की ओर कवि लोग स्वभावतः आकृष्ट हुए ।^{१५} वाह्य प्रभाव की अधिकता या दूसरी भाषाओं की नकल मानकर भी हिंदी^{१६} भाषा^{१७} व्यक्तिवाद^{१८} आदि की दृष्टि से हायावादी कवियों की संतुलित और तर्क की दृष्टि से सरी आलोचना नहीं की गई ।^{१९} हायावाद पर मात्र प्रभाव का आग्रह मानने वाले श्री इलाचन्द्र जोशी का मत भी दृष्टव्य है । उनके अनुसार — वैष्णव कवियों तथा रवीन्द्रनाथ ठाकुर की कविताओं से उधार लिए गए ललित शब्दों तथा सुकुमार वाक्यों व्यंजनाओं का ऐसा जाल हमारे मूल हायावादी कवियों ने

१४: अन्तिका (काव्यालोचन) जनवरी, १९५४, पृ० २११

१५: वाङ्मय विमर्श, प्र०सं०, मार्गशीर्ष, सं०, १९६६, पृ० ३२२

१६: सरस्वती, जनवरी-जून, भाग ३४, खण्ड १, पृ० १६३३, पृ० १५२

१७: ,, ,, ,, पृ० १६६

१८: ,, पौष, भाग २८, खण्ड १, १९२७, पृ० ५२६

१९: ,, जनवरी, १९२७, (पौष) भाग २८, खण्ड १, १९२७, पृ० ५२६

हिन्दी साहित्य संसार के एक छोर से दूसरे छोर तक फैला दिया कि जितनी दूर तक दृष्टि जाती थी, उसके अतिरिक्त और कुछ नजर ही नहीं आता ।^{२०} साथ ही उन्होंने यह भी माना कि 'नकल के लिए भी अकल की आवश्यकता होती है, और इस अकल की कोई कमी मैंने छायावादी कवियों में नहीं पाई है ।'^{२१} उपलब्धि के सम्बन्ध में छायावादी कवियों ने हमें दिया क्या ? केवल रुग्ण हृदयों की अलस रसावेशमयी भावनाओं के वासना-उद्गारों के सारे साहित्यिक वातावरण का विषम करने के अतिरिक्त उन्होंने और किया क्या ?^{२२} डॉ० देवराज का कथन है 'छायावाद की प्रधान कमजोरी उसका कल्पनाधिक्य है मैं आज भी दृढ़ हूँ । यह कल्पनाधिक्य एक ओर जहाँ पाठक और वास्तविकता के बीच में आकर्षक व्यवधान उपस्थित कर देता है, वहीं इस बात का शोच भी है कि छायावादियों की यथार्थ की पकड़ अधूरी और नितान्त सीमित है । वे न तो वास्तव वास्तविकता का ही पूर्ण चित्र दे पाते हैं, न उपयुक्त मनोदशा को ही संक्रान्त कर पाते हैं ।'^{२३}

उपर्युक्त आलोचकों के मत को अगर सम्यक दृष्टिकोण से देखें तो कहा जा सकता है कि डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने उन पर रोमांटिक कविता और पं० विश्वनाथप्रसाद मिश्र ने रोमांटिक कविता के अतिरिक्त बंगला और उर्दू का प्रभाव देखा तो दूसरी ओर श्री जोशी ने उन पर नितान्त वास्तव्य प्रभाव देखते हुए उनकी मौलिकता पर ही संदेह व्यक्त किया और उनकी उपलब्धि को नगण्य बताया । पर कदाचित् इस भ्रम का कारण यह है कि उन्होंने व्यक्ति के भावों की उन्मुक्ति और रसावेशमयता मानते हुए भी उनकी मूल प्रवृत्ति की तह में बैठी बातों की ओर दृष्टिपात नहीं किया । पर श्री जोशी ने कम से कम छायावादी कवियों के बौद्धिक

२० : विवेचना, पृ० ४४

२१ : विवेचना, पृ० ४५

२२ : .. पृ० ४०

२३ : छायावाद का पतन, पृ० 'घ' निवेदन से

पदा को मान्यता प्रदान की। बाद में उनका दृष्टिकोण छायावादी काव्य के प्रति भी वह नहीं रहा जो प्रारंभ^{में} था। पंत के विचार पदा की तो उन्होंने अत्यन्त व्यापक स्तर पर सराहना की है। व्यक्ति के भावों की उन्मुखित अपने पूर्व के कृठित वातावरण से विद्रोह था जिससे व्यक्तिवाद^{की स्थापना} हुई। यह छायावादी कवियों की उपलब्धि कही जायेगी। जहाँ तक रसमयी अभिव्यक्ति का पश्न है, वह प्रेम, सौन्दर्य और स्वप्नमय, कल्पनामय वातावरण से सम्बन्धित है जिसकी आधारशिला पर मानवतावादी दृष्टिकोण की रूपरेखा निर्मित हुई। डॉ० देवराज ने जहाँ छायावादी कल्पना को कमजोरी ठहराया है वहाँ यह भी देखना अपेक्षित है कि वस्तुतः वह कल्पना छायावादी कवियों की कमजोरी नहीं है। उनका तत्कालीन समाज का यथार्थ चित्रण न करना पलायन नहीं है, वरन् वह उस गृहित समाज की उपेक्षा है। इसी कल्पना के आधार पर उन्होंने कालान्तर में आवर्ण सामाजिक व्यवस्था की नींव डाली और जो कुछ वे यथार्थ जगत में न पा सके उसे काल्पनिक भावभूमि पर पाने का प्रयत्न किया। उनकी यथार्थ की पकड़ कदाचित् अधूरी इसलिए नहीं कही जा सकती क्योंकि उन्हीं कवियों में प्रगतिवाद की विचारधारा को ग्रहण कर पंत और निराला ने यथार्थवादी कविताओं की सृष्टि की। दूसरी ओर प्रसाद, महादेवी और रामकुमार वर्मा ने अपने गद्य साहित्य में यथार्थवादी जीवन पर ही बल दिया और वहाँ वे अपनी अभिव्यक्ति में पर्याप्त सफल दीख पड़ते हैं। उपर्युक्त आलोचकों ने छायावादी कवियों पर वाह्यारोपित प्रभाव की अधिकता, मौलिकता की कमी और सांस्कृतिक दृष्टिकोण का अभाव देखा यही कारण है कि उनके सांस्कृतिक दृष्टिकोण की उपेक्षा की।

अधिकांश आलोचकों ने छायावादी काव्य के विकास को स्वतंत्र दृष्टि से न देखकर उस पर योरप के काव्य का प्रभाव बताया। उन्हीं आलोचकों में डॉ० नगेन्द्र ने कालान्तर में इस भ्रम का स्पष्ट शब्दों में निवारण किया कि यह भ्रान्ति उन आलोचकों द्वारा फैलाई गई है जो मूल-वर्तिनी विशिष्ट परिस्थितियों का अध्ययन न कर सकने के कारण— और उन अपराधियों में भी हूँ — केवल वाह्य साम्य के आधार पर छायावाद को यूरोप के रोमांटिक काव्य संप्रदाय से अभिन्न मानकर चले हैं। २४ इससे स्पष्ट है कि आलोचकों द्वारा २४ आधुनिक हिन्दी कविता की मुख्य प्रवृत्तियों, पृ० २४

वाह्य प्रभाव पर बल देने के कारण ही उन्होंने आलोच्य विषय के कवियों पर सांस्कृतिक दृष्टिकोण से विचार नहीं किया। पर शान्तिप्रिय द्विवेदी के अनुसार जब तक अपने में कोई विशेषता नहीं रहती तब तक किसी का भी प्रभाव या छाया उद्भासित नहीं हो सकती।^{२५} अतः छायावादी कवियों पर मात्र वाह्य प्रभाव नहीं, बल्कि इस विचारधारा को जन्म देने में देश के इतिहास और तत्कालीन विभिन्न परिस्थितियों का भी सक्रिय मानना पड़ेगा जो कि प्रत्यक्ष या परीक्षा रूप से प्रभावित कर रही थीं। मात्र वाह्य प्रभाव के बल पर भाषा या साहित्य में नवीन प्रवृत्तियों का स्वाभाविक और स्थायी विकास नहीं हो सकता। विशेषतः तब तक जब तक देश की ^{संस्कृति} सांस्कृतिकता से भी वह उद्भूत न हो।

पर कतिपय आलोचकों ने छायावादी काव्य को स्वाभाविक विकास विकास के रूप में और छायावादी कवियों की उपलब्धि को तटस्थ रूप से देखा। इन आलोचकों में डॉ० केशरीनारायण शुक्ल इस तृतीय उत्थान को द्विवेदी युग की इतिवृत्तात्मक कविता के विरोध में मानते हैं।^{२६} तो श्री गुलाबराय भी इस स्वाभाविक विकास से सहमत दीख पड़ते हैं।^{२७} डॉ० शम्भूनाथ सिंह ने अपनी पुस्तक 'छायावाद युग' में छायावाद को 'विद्रोह युग' और छायावादी कविता को 'विद्रोह युग की कविता' के आधार पर अध्ययन विभाजन किया है यह इस बात का प्रमाण है कि उन्होंने साहित्य के क्रिया-प्रतिक्रिया मूलक विकास के रूप में ही छायावाद की व्याख्या की। साथ ही उन्होंने 'छायावाद को सामन्तवाद और साम्राज्यवाद के विरुद्ध विद्रोह भी बताया।^{२८} डॉ० जगदीश गुप्त ने अपने लेख छायावाद में इसे 'द्विवेदी युग की वाह्योन्मुखी अनगढ़ कविता' की

२५: सरस्वती, जुलाई भाग ३५, खण्ड २, १९३४, पृ० ६०

२६: आधुनिक काव्य धारा, पृ० २५२

२७: काव्य के रूप, पृ० १३

२८: छायावाद युग, पृ० ४६

स्वाभाविक प्रतिक्रिया^{२६} में और जोम जी ने छायावादी कवियों की 'सांस्कृतिक प्रतिक्रिया' और उसका सांस्कृतिक लक्ष्य^{३०} भी स्पष्ट किया है।

सम्यक दृष्टिकोण से देखें तो इन आलोचकों ने छायावाद को इतिहास के आलोक एवं राष्ट्रीय, सांस्कृतिक परम्परा के मेल में रख कर उसे देखने का प्रयत्न किया। साथ ही उसके दार्शनिक एवं सांस्कृतिक स्रोतों पर भी प्रकाश डाला। उन्होंने छायावादी कवियों पर मात्र बाह्य प्रभाव की अधिकता और उनकी मौलिकता में संदेह नहीं व्यक्त किया। पर दूसरी ओर उन्होंने छायावादी कवियों को काव्य प्रभाव से सर्वथा मुक्त देखा हो ऐसा नहीं कहा जा सकता। अतः निष्कर्ष सहज ही निकाला जा सकता है कि आलोचकों द्वारा उनके सांस्कृतिक दृष्टिकोण की जैसी उपेक्षा प्रारंभ में की गयी वैसी बाद में नहीं। उत्तरांतर उसकी महत्ता को स्वीकार किया जाने लगा और उसके प्रति सहानुभूति पूर्ण दृष्टिकोण अपनाया जाने लगा। इससे जो गौरव छायावादी कवियों को प्राप्त हुआ उसके परिणामस्वरूप वे आत्म-सजग हो गये। उनकी परवर्ती रचनाएं उनके इस अतिरिक्त जागरूकता का प्रमाण हैं।

निष्कर्षों का निष्कर्ष —

आलोच्य विषय के छायावादी कवियों ने संस्कृति को सौन्दर्यबोध के विकसित होने की मौलिक चेष्टा के रूप में ग्रहण किया। उनके अनुसार यह मानव चेतना का सार पदार्थ है, जिससे जीवन पद्धति का निर्माण होता है। यह बाह्य आचार और अन्तर्जगत के प्रभाव से भी सम्बन्धित है।

संस्कृति की परिभाषा के अन्तर आलोच्य छायावादी कवियों ने जिन सांस्कृतिक मूल्यों की स्थापना की उन्हें क्रमशः देखना अभीष्ट होगा। उन्होंने सारे अपमाननीय मूल्यों का विरोध करते हुए नवमानवतावाद की स्थापना

२६: आधुनिककाव्य की प्रवृत्तियाँ, पृ० २१

३०: छायावाद के गौरव चिह्न, पृ० ३६

की । ये धरा के स्वर्ग बनाने की वैचारिक आस्था रखते हुए भी अध्यात्म और आध्यात्मिक जीवन का विरोध नहीं करते । वरन् धरा पर स्वर्ग की कल्पना अध्यात्मिक मूल्यों के सहयोग से ही करना चाहते हैं । इसी दृष्टिकोण से प्रेरित होने के कारण नियति, धर्म-चेतना, सत्य, शिव एवं मनुजोचित शक्तियों के विकास रूप में सुन्दर की कल्पना आध्यात्मिक मूल्यों से ही सम्बन्धित होकर की गई है । पर यहाँ परलौकिक दृष्टि की अपेक्षा लौकिक दृष्टि में ही सार्थकता खोजने का प्रयत्न कथावादी कवियों की विशेषता कही जा सकती है । उन्होंने बाह्याहम्बरों के कारण मनुष्य-मनुष्य के बीच आ गढ़ दूरी को पाटने का प्रयास किया ।

कवियों ने आनन्द को ही मानवता का सर्वोच्च प्राप्य बताया पर इस आनन्द में व्यक्ति और समाज के बीच पारस्परिक द्वन्द्व नहीं दीख पड़ता क्योंकि दूसरों को सुखी बनाकर स्वयं को सुखी करना ही इस आनन्द का लक्ष्य है । उन्होंने इस बात का भी स्पष्ट उल्लेख कर दिया कि नितान्त व्यक्तिवादी विचारधारा इस लक्ष्य की प्राप्ति में बाधक है । देव सृष्टि की अपूर्णताओं को भी भू-सृष्टि में पूरा करने का वैचारिक संकल्प रखते हुए पूरे विश्व को एक मानव परिवार के रूप में कल्पना की गई । यह विचार अब तक की मानवतावाद विषयक विचारधारा का उत्कृष्ट रूप होगा जिसमें संस्कृति, देश-काल, धर्म, दर्शन तथा रंग भेद गत सीमाएँ मिलकर अन्तर्राष्ट्रीय, अन्तरमहादीपीय और अन्तर-सामुदायिक विचारकों की उपलब्धि के रूप में परस्पर बढ़ती हुई एकता की वैचारिक पृष्ठभूमि का निर्माण करेंगी ।

उन्होंने परम्परागत गहिरे जाति व्यवस्था को स्वीकार न कर अपनी वैचारिक उपलब्धि के रूप में जातिहीन सामाजिक व्यवस्था पर बल दिया । जाति व्यवस्था अपने प्रारंभिक रूप में लाभप्रद भले ही रही हो पर कलान्तर में नीची-जातियों की अधिकार हीनता, ऊँची जातियों का जन्मसिद्ध अधिकार, अस्पृश्यता, तथा बाह्याहम्बर के रूप में कठोर आचार-शास्त्र और परम्परा का व्यर्थ बोझ ढोने की प्रवृत्ति से कथावादी कवियों ने अपनी पूर्णतः अस्हम्मति प्रकट की । साथ ही नव मानवतावादी परिप्रेक्ष्य में रुढ़िगत व जाति व्यवस्था को आधुनिक समाज के लिए कृत्रिम एवं अनावश्यक मान, उसकी उपयोगिता पर संदेह प्रकट करते हुए

जातिहीन समाज की कल्पना की ।

ह्यायावादी कवियों ने दूषित मनोवृत्ति की परिचायक वर्णव्यवस्था के वर्तमान स्वरूप को स्वीकार नहीं किया । इसका कारण यह था कि वर्णव्यवस्था अब कर्मगत न होकर जन्मजात हो गयी । कालान्तर में इसी कारण अस्पृश्यता की समस्या भी घर कर गयी । उन्होंने वर्णव्यवस्था को जन्मगत न मानकर कर्मगत माना । साथ ही रुढ़िगत वर्णव्यवस्था को आधुनिक समाज के लिए अहितकर बताया । उन्होंने निम्नवर्णों को अपेक्षाकृत अधिकारहीनता का मूल कारण राजनीतिक माना और उसे परम्परागत शासक वर्ग की स्वार्थनीति से सम्बन्धित किया । अतः वर्णव्यवस्था के वर्तमान स्वरूप की सभी ह्यायावादी कवियों ने उपेक्षा की और उसे मानवता के विकास के लिए सामाजिक व्यवस्था के सुधार एवं प्रसार में बाधक बताया । साथ ही मानवता के स्तर पर वर्णभेद रहित राष्ट्र की कल्पना कर वर्गहीन सामाजिक व्यवस्था का समर्थन किया ।

ह्यायावादी कवियों में जीवन की अंतरंग बौद्धिक प्रक्रिया से उत्पन्न युग की राष्ट्रीयता का जो ठोस स्वरूप मिलता है उसमें उन्मुक्ति की एक आकांक्षा मानव व्यक्तित्व के प्रति सम्मान तथा समस्त विश्व के जन समाज को एकान्वित करने वाली मानवतावादी भूमिका पर सृजित राष्ट्रीयता के दर्शन होते हैं । सदियों की पराधीनता की जर्जरित स्थिति के अन्त के लिए चेतना जन्म ले रही थी । अतः ऐसी स्थिति में ह्यायावादी कवियों ने साहित्य के उद्देश्य को राष्ट्रीयता से सम्बन्धित किया और जीवन में नयी स्फूर्ति भरना उसका लक्ष्य बताया । पर आलोच्य कवियों की दृष्टि में राष्ट्रीयता मानव विकास का एक स्तर है । उसकी उन्नति का चरम लक्ष्य नहीं । उनमें व्यक्ति के विकास से राष्ट्रीयता और राष्ट्रीयता के परिवेश से ऊपर उठ कर अन्तर्राष्ट्रीय मानवता और तदनन्तर नव-मानवता का समर्थन दीख पड़ता है । जिस प्रकार राष्ट्रीयता के स्तर पर धर्म, वर्ण, जाति और रंग का भेद समाप्त हो जाता है उसी प्रकार नवमानवता के दृष्टिकोण से राष्ट्रीयता भी विश्व के एक इकाई रूप में पर्यावसित हो जाती है । पर इसमें एक दूसरे

देश की राष्ट्रीयता के बीच कोई प्रतिस्पर्धा नहीं रह जाती । वरन् प्रत्येक देश की संघर्षरहित राष्ट्रीयता इस लक्ष्य की प्राप्ति में सहायक है ।

कतिपय आलोचकों को यह भ्रम है कि छायावादी कवि अपने परिवेश में यथार्थ की अपूर्णताओं तथा समाज की विकृतियों का सामना करते हुए उन पर विजय नहीं प्राप्त करते वरन् कुछ समय के लिए कल्पना लोक में एकांत विश्राम की उड़ान लेते हैं वहीं उन्हें उसमें पलायनका स्वरूप दीख पड़ता है । वह वैयक्तिक एवं आसामाजिक हो जाता है । पर यह विश्राम कम्पना स्थायी न होकर क्षणिक लगती है । सच तो यह है कि वह जर्जरित एवं रुढ़िगत समाज की उपेक्षा ही है । समग्र रूप में भी छायावादी कवियों के काव्य में पलायन नहीं दीख पड़ता वरन् कालान्तर में प्रगतिवाद के प्रभाव में कतिपय छायावादी कवियों के साहित्य में ऐसे विश्राम या उपेक्षा का स्वर लुप्त हो जाता है और वे ऐसे गर्हित समाज की भर्त्सना प्रत्यक्ष रूप से भी करते दीख पड़ते हैं जिससे राष्ट्र में जागृति फैले ।

छायावादी कवियों ने सौन्दर्यपूर्ण परिमति को ही कला माना । यह संस्कृति का महत्वपूर्ण अंग है , साथ ही उन्होंने यह स्वीकार किया कि संस्कृति के विकास के साथ ही कला के दृष्टिकोण में भी परिष्कार होता जाता है । कला जीवन में अखंड सत्य की खोज करती है । उन्होंने कला को जीवन की उपयोगिता परक दृष्टि से अलग नहीं देखा । वरन् कला और जीवन को अभिन्न रूप से सम्बन्धित करते हुए स्वयं जीवन को ही एक विराट कला तथा कलाकृति के रूप में परिकल्पित किया । उसमें भावना का रंग आवश्यक है, यथार्थ की नग्नता उन्हें ग्राह्य नहीं । अतः कला का भावना-मिश्रित यथार्थ रूप इन कवियों की विशेषता कही जा सकती है ।

आलोच्य कवियों ने प्रकृति पर मानव व्यक्तित्व का आरोप कर उसे यांत्रिक न मानते हुए आत्मशक्ति युक्त माना । प्रकृति के प्रति स्वतंत्र प्रेम की व्यंजना छायावादी कवियों की प्रमुख विशेषता कही जा सकती है । उनमें प्रारम्भ में प्रकृति से चमत्कृत होने वाला दृष्टिकोण मिलता है जोकि कालान्तर में मानवीकरण के रूप में परिवर्तित हो गया । अपनी प्रकृतिप्रियता के कारण कतिपय कवियों ने छायावादी काव्य कल्पना को प्रकृति काव्य की संज्ञा से अभिहित किया है । उनका

प्रकृति वर्णन सौन्दर्य दृष्टि के आधार पर ही था । उन्होंने सेद भी प्रकट किया कि मानव ने यंत्र के निर्माण द्वारा प्राकृतिक शक्ति का ह्रास किया है । कालान्तर में कतिपय इन्हीं कवियों द्वारा प्रगतिवादी विचारधारा ग्रहण किये जाने पर प्रकृति को उपयोगितावादी दृष्टिकोण से भी देखा गया । इनके अनुसार सृष्टि का सुन्दरतम रूप मानव है । प्राकृतिक शक्ति के ह्रास के कारण ही मनुष्य का जीवन खोखला और जर्जर हो गया है । प्रगतिवाद के अनन्तर कतिपय कवि पुनः प्रकृति की शरण में गये और उन्होंने भौतिक सभ्यता का हल प्राकृतिक जीवन में ही बताया । इस के माध्यम से इन्होंने राष्ट्र-प्रेम और राष्ट्रीय एकता का भी सफल प्रयास किया । साथ ही देश की सुन्दरता की और देशवासियों का ध्यान आकर्षित कर उनमें स्वाभिमान की भावना जगाई और पूरे राष्ट्र में भारतमाता के स्वरूप की परिकल्पना कर राष्ट्रीय भावना का प्रचार प्रसार किया ।

शहर और ग्राम समाज की स्थिति पर विचार व्यक्त करते हुए उन्होंने स्पष्ट रूप से बताया कि वेदनीय आर्थिक परिस्थिति से ग्रसित हैं । गांवों में इस त्रास के कारण जमींदार हैं जो कृषक वर्ग का शोषण करते हैं और कर्ज के दलदल में निमग्न । ये अशिक्षित नागरिक सुदूरों से बचने का कोई मार्ग नहीं निकाल पाते । कवियों ने समाज की गिरावस्था का कारण बहुत कुछ विदेशी सरकार को बताया जिनकी नीति से देश गरीब होता जा रहा है । उन्होंने देश के विषय में बताया कि यद्यपि कुछ समाज सेवी हैं, पर अधिकांश विदेशी संस्कृति में सांस लेकर देश का सेवक कहलाने का स्वाग करते हैं । उन्होंने भिदक वर्ग को समाज का अभिशाप घोषित किया, साथ ही समाज में फैले धर्म के उस गहिल रूप को भी, जिससे प्रेरित होकर तथाकथित धार्मिक लोग मनुष्य से भी सहानुभूति नहीं रखते । कवियों ने मनुष्य की समानता पर बल दिया साथ ही संकीर्ण प्रवृत्तियों की उपेक्षा की और मनुष्य की कार्य क्षमता में विश्वास प्रकट कर करते हुए आदर्श सामाजिक व्यवस्था का वैचारिक संकल्प रक्खा ।

उन्होंने मध्ययुगीन धर्म की उपयोगिता पर संदेह प्रकट किया क्योंकि

उस समय धर्म को नाना वदनाओं की परिधि में ढ़क़ कर धर्म और ईश्वर को भी दुरुह , अगम्य एवं उसके वास्तविक रूप को तिरौहित कर दिया गया था । यही कारण है कि धर्मों के नाना वाद, तंत्र-मंत्र, पंथों में विभाजित मानव-मानव के भी किंचित निकट नहीं आया । यह धर्म की विडम्बना ही कही जायेगी ।

हायावादी कवियों ने धर्म को युगानुरूप पारिभाषित करते हुए उसे किसी संप्रदाय विशेष या रुढ़िगत अर्थ में नहीं ग्रहण किया । इसी से तथाकथित संकीर्ण धार्मिक दृष्टि नहीं खाने पायी है । उनमें नव मानवतावादी दृष्टिकोण से मानव धर्म का स्पष्ट रूप परिलक्षित होता है । उनकी दृष्टि में सच्चा धर्म किसी सीमा या सीमित भौगोलिक परिवेश में नहीं समाहित किया जा सकता । सभी धर्म के मूल-भूत तत्त्व समान हैं । यही कारण है कि एक और उन्होंने हिन्दू धर्म को आदर दिया तो दूसरी ओर बौद्ध, ईसाई तथा इस्लाम धर्म को भी । धार्मिक संकीर्णता आज के युग में कोई महत्व नहीं रखती, उनके अनुसार मानव धर्म की उपयोगिता जीवन के प्रत्येक क्षेत्र में है इसी के आधार पर भारतीय समाज के संगठन की बैष्ठा भी की गई । कवियों का विश्वास है कि व्यक्ति में ईश्वरांश है, साथ ही उसमें धर्म-अधर्म के विवेक की शक्ति भी । उन्होंने कर्म फल में विश्वास व्यक्त किया । साथ ही जीव के उत्थान के निमित्त धर्म-मय-कर्म की आवश्यकता बताई । उन्होंने कर्म और जीव की सत्ता भी धर्म से अलग नहीं की तथा धर्म निरपेक्ष मानव व्यक्तित्व की स्थापना कर नव मानवतावाद के रूप में आदर्श धर्म की धारणा पर प्रकाश डाला ।

आलोच्य कवियों ने किसी दर्शन की स्थापना नहीं की पर दर्शन की महत्ता को स्पष्ट शब्दों में स्वीकार करते हुए उसके भेद - प्रमेदात्मक विस्तार के स्थान पर तात्त्विक चिन्तन पर बल दिया है ।

हायावादी कवियों ने व्यक्तिवादी जिस पीठिका का निर्माण किया वह हिन्दी साहित्य के इतिहास में महत्वपूर्ण स्थान रखता है क्योंकि इससे पूर्व व्यक्ति स्वार्तत्रय की महत्ता की स्थापना नहीं हुई थी । हायावादी युग के पूर्व से ही व्यक्ति में तैजस्विता की अभिव्यक्ति होने लगी थी और वह सामाजिक

कुंठाओं को तोड़कर उन्मुक्त वातावरण में स्वच्छन्द अभिव्यक्ति करने की ओर अग्रसर हो रहा था, जिसका विकास छायावादी कवियों ने किया। इन कवियों पर फ्रान्स की राज्यक्रान्ति से उत्पन्न व्यक्ति की महत्ता का प्रभाव देखा जा सकता है। भारतीय काव्य में व्यक्तिवादी अभिव्यक्ति की परम्परा नहीं थी। यही कारण है कि हिन्दी साहित्य के इतिहास में वैयक्तिक प्रेम या, सुख दुःख की अभिव्यक्ति नहीं दीख पड़ती। क्योंकि भारत-भू और द्विवेदी युग में सामाजिक मूल्यों की खोज हुई। पर उसकी पीठिका के अनन्तर ही व्यक्तिवादी चेतना का निर्माण संभव हो सका और कवि वैयक्तिक कुंठाओं को तोड़ स्वच्छन्द निभीक रूप से अपनी अनुभूतियों को स्पष्ट रूप से व्यक्त करने में समर्थ हो सके।

व्यक्तिवाद की विचारधारा से प्रभावित होकर ही कवियों ने धरा पर ही स्वर्ग की सृष्टि का स्वप्न देखा और नवमानवतावाद की स्थापना के लिए प्रयत्नशील हुए। इसे कवियों ने सीमित अर्थ में ग्रहण नहीं किया वरन् उनका व्यक्तिवाद, व्यक्ति की विराटता का बोध देता है जिसमें तत्कालीन सामाजिक प्रवृत्तियों का भी समाहार हो जाता है। कवि व्यक्ति के अधिकार ही नहीं वरन् कर्तव्य के प्रति भी सजग दीख पड़ते हैं। उनमें जीवन के अन्तर्ग पक्ष के उद्घाटन का आग्रह भी दीख पड़ता है।

नैतिक बन्धनों की शिथिलता के साथ स्वच्छन्दता से प्रेरित होने के कारण उन्होंने मुक्त प्रेम की प्रवृत्ति को प्रश्रय दिया। वांछित भूमिका में स्वातंत्र्य की भावना और व्यक्ति के संदर्भ में कहा जा सकता है कि उन्होंने फल की आशा त्याग कर कर्म में लीन होने की प्रेरणा दी। साथ ही प्रत्यक्ष या पराक्ष रूप से उन्होंने मोक्ष की स्थिति को भी स्वीकार किया।

छायावादी कवियों ने दो प्रकार की नारी का चित्रण किया है। एक तो परम्परागत आदर्श नारी का रूप जिसमें वह दया, क्षमा, करुणा, अहंता, ममता आदि गुणों के साथ स्वजनों के निमित्त अपने को बलिदान करने की भावना में अपनी स्थिति रखती है। यह भारतीय नारी का समर्पित रूप है। दूसरा रूप दयनीय सामाजिक स्थिति से जागरूकता का है। यह समाज में अपने अधिकारों की प्राप्ति और महत्वपूर्ण स्थान को प्राप्त करने में भी प्रयत्नशील

है। कवियों ने इस बात का स्पष्टीकरण किया कि उनकी गिरी सामाजिक स्थिति का मूल कारण है अशिक्षा। उसको दूर करने के लिए वे अब शिक्षित होने की ओर तत्पर दीख पड़ती हैं। कवियों ने सती प्रथा, बाल, बूढ़, अनमेल विवाह आदि के प्रति विरोध प्रकट किया और विधवा विवाह और अन्तर्जातीय विवाह पर भी बल दिया। साथ ही उसे नये और समाज के निर्माण में महत्वपूर्ण योगदान देते हुए चित्रित किया है।

आलोच्य विषय के कवियों ने विधवा के प्रति अपनी विशेष सहानुभूति प्रदर्शित की। उनकी दयनीय सामाजिक स्थिति के सुधार के लिए तत्परता दिखाई साथ ही विधवा विवाह का भी समर्थन किया।

कायावादी कवियों ने पुरुष वर्ग को संघर्षशील एवं महत्वाकांक्षी रूप में चित्रित किया है। पर वह अपने स्थान का अधिकारी तभी है जब वह कर्मशील हो, समाज में न्याय की स्थापना और ^{प्राप्ति} ~~सिद्धि~~ की रक्षा कर सकता हो।

नर-नारी की सापेक्षिक महत्ता की दृष्टि से उन्होंने नर-शक्ति को अम, औज, कर्मठता, संघर्ष, साहस और बल का प्रतिनिधि माना तो नारी को मृदुता, करुणा, दामा, दया, गृह व्यवस्था, सहनशीलता और संतोष का। उन्होंने नर-नारी की सापेक्षिक महत्ता को स्वीकार करते हुए नारी को मात्र गृह तक ही सीमित रखते हुए उसे पुरुष के समकक्ष रखता। साथ ही दोनों को नए समाज के निर्माण में रत दिखाया।

कवियों ने सामाजिक राजनीतिक, धार्मिक साहित्यिक आदि क्षेत्रों के प्रमुख व्यक्तियों के प्रति अपनी ब्रह्मा व्यक्त की है। उन्होंने पवित्र धार्मिक स्थलों के प्रति भी अपनी आस्था व्यक्त की है जो कि उनकी धार्मिक मनोवृत्ति का परिचायक है। आलोच्य कायावादी कवियों ने अपने सामाजिक वायित्वों को पूरा करने में पर्याप्त सजगता दिखाई। साहित्यकारों द्वारा अपने कर्तव्य का सफलता पूर्वक निर्वहन करने के बाद भी उन्हें नाना त्रासों को सहना पड़ा फिर भी वे समाज के नए निर्माण में सतत सजग दीख पड़ते हैं। यह आदर्श लक्ष्योन्मुखी प्रवृत्ति का ही शोचक है, साथ ही नवमानवतावाद के वैचारिक संकल्प को पूरा करने का परिचायक भी।

परिशिष्ट

आधार ग्रन्थों की सूची

सहायक ग्रन्थों की सूची —

(हिन्दी ग्रन्थों की सूची, अंग्रेजी ग्रन्थों की सूची, पत्र-पत्रिकाएँ)

आधार ग्रन्थों की सूची

जयशंकर प्रसाद

नाम पुस्तक	रचनाशैली	प्रकाशक	संस्करण
अज्ञात-शूद्र	नाटक	भारती भंडार, प्रयाग,	१५ वां संस्करण, सं० २०१७
आकाश दीप	कहानी	,, ,,	पंचम संस्करण, सं० २०११
आँधी	कहानी	,, ,,	,, सं० २०१२
आँसू	काव्य	साहित्य सदन चिरगांव,	प्रथम संस्क०, सं० १९८२
एक घूंट	नाटक	भारती भंडार, प्रयाग,	दूसरा संस्करण, सं० २००४
इन्द्रजाल	कहानी	,, ,,	द्वितीय संस्करण, सं० १९७७
इरावती	उपन्यास	,, ,,	प्रथम सं०, २०१८
कंकाल	उपन्यास	,, ,,	दसवां संस्क०, सं० २०१६
करुणाालय	काव्य	,, ,,	तृतीय संस्क०, सं० २०११
कामना	नाटक	,, ,,	चतुर्थ संस्करण, सं० २००७
कानन कुसुम	काव्य	,, ,,	पंचम संस्क०, सं० २००७
कामायनी	काव्य	,, ,,	एकादश संस्क०, सं० २०१८
काव्य और कला	निबन्ध	,, ,,	तृतीय संस्करण, सं० ०५
तथा अन्य निबन्ध			
चन्द्रगुप्त	नाटक	,, ,,	नवम् संस्क०, सं० २०११
चित्राधार	काव्य	साहित्य सरोज का०, वाराणसी सिटी	द्वितीय बार, सं० १९८५
छाया	कहानी	भारती भंडार, प्रयाग	चतुर्थ संस्करण, सं० २००९
जनमेजय का नागयज्ञ	नाटक	,, ,,	कक्षा
भरना	काव्य	,, ,,	छठां संस्क०, २००८
तितली	उपन्यास	,, ,,	बारहवां, संस्क०, २०२१
ध्रुवस्वामिनी	नाटक	,, ,,	सत्रहवां संस्क०, सं० २०१६
प्रतिध्वनि	कहानी	,, ,,	पंचम संस्क०, सं० २०११

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
प्रेम पथिक	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	द्वितीय संस्क०, १९७० वि०
महाराणा का महत्त्व	काव्य	,, ,,	तृतीय संस्क०, सं० २००५
राज्यश्री	नाटक	,, ,,	चतुर्थ संस्क०, सं० १९६६
लहर	काव्य	,, ,,	,, ,, सं० २००६
विशाख	नाटक	,, ,,	षष्ठम, संस्क०, सं० २०१२
स्वंधगुप्तविक्रमादित्य	,,	,, ,,	तेरहवां संस्क०, सं० २०१५

सुमित्रानन्दन पंत

अतिमा	काव्य	,, ,,	प्रथम संस्क०, सं० १९५५
अभिषेकिता	काव्य	राजकमल प्रका०, दिल्ली	,, १९६०
आधुनिक कवि पंत	काव्य	हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग	द्वितीय संस्क०, सं० २०१२
उत्तरा	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	प्रथम संस्क०, सं० २००६
कला और बूढ़ा चाँद काव्य		राजकमल प्रकाशन, दिल्ली	द्वि० १९५६
खादी के फूल	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	सं० २००५
गुंजन	काव्य	,, ,,	सातवां सं०, सं० २०१०
ग्रंथि	काव्य	,, ,,	द्वितीय सं०, सं० २००६
गद्य पथ	निबन्ध	साहित्य भ० प्र० लि०, प्रयाग	प्रथम सं०, १९५३
ग्राम्या	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	चतुर्थ सं०, सं० २००८
चिदंबर	काव्य	राजकमल प्रका०, दिल्ली	प्रथम सं०, १९५६
हालावाव-बुनर्बिलन			
पुर्नमूल्यांकन	आलोचना	ज्योत्स्ना लोक भार० प्रका०, ,,	१९६५
ज्योत्स्ना	नाटक	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	तृतीय संस्क०, सं० २००३
पल्लव	काव्य	भारतीय भंडार, प्रयाग	पाँचवां, संस्क०, २००५
पल्लविनी	काव्य	,, ,,	तृतीय, संस्क० २००४
पाँच कहानियाँ	कहानी	,, ,,	चतुर्थ संस्क०, पृ १९५२
युगपथ	काव्य	,, ,,	प्रथम संस्क०, २००६ वि०

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
युगवाणी	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	प्रथम संस्को, सं० १९६६
युगांत	काव्य	,, ,,	
रजत शिखर	काव्य	,, ,,	
रश्मिबंध	काव्य	राजकमल प्रका०, दिल्ली	प्रथम संस्को, १९५८
लोकायतन	काव्य	,, ,,	,, १९६४
वाणी	काव्य	भारतीय ज्ञानपीठ, काटन,	,, १९५८
वीणा-ग्रन्थि	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	द्वितीय सं०, २००७ वि०
शिल्प और दर्शन	निबन्ध	रामनाथवेनी०, प्रयाग,	प्रथम सं०, १९५१
शिल्पी	काव्य	सेण्ट्रल बुक डिपो,	सन् १९५२
साठवर्ष एवं रैलांकन जीवनी		राजकमल प्रका०, दिल्ली	सन् १९६०
सौ-वर्ष	काव्य	भारतीय ज्ञानपीठ, वाराणसी	प्रथम सं०, १९५७ ई०
स्वर्ण किरण	काव्य	सेण्ट्रल बुक डिपो, इलाहाबाद	,, सं० २००४
स्वर्ण धूलि	काव्य	,, ,,	,, सं० २००४
हरी बांसुरी सुनहरी टेर		राजपाल एण्ड संस, दिल्ली	प्रथम संस्को

सूर्यकान्त त्रिपाठी 'निराला'

अर्चना	काव्य	कला मंदिर, इलाहाबाद	सन् १९५०
अणिमा	काव्य	युग मंदिर, उन्नाव	सन् १९४३
अपरा	काव्य	साहित्यकार संसद, प्रयाग	पंचम संस्करण, १९६३
अनामिका	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	द्वितीय संस्करण, १९३७
अप्सरा	उपन्यास	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	आठवीं बार, १९६२
आराधना	काव्य	साहित्यकार संसद, प्रयाग	प्रथम सं०, सं० २०१०
कालेकारनामे	उपन्यास	केसरवानी प्रेस, प्रयाग	१९५०
कुसुरमत्ता	काव्य	किताब महल, प्रयाग	द्वितीय संस्को, १९५२
कुत्ली भाट	रैलाचित्र	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	प्रथम आवृत्ति

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
गीत गुंज	काव्य	हिन्दी प्रचारक पुस्तक, वाराणसी,	सं० २०११
गीतिका	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	चतुर्थ संस्क०, २०१२
चतुरी चमार	कहानी	किताब महल, प्रयाग	शक १८८२
चाबुक	निबन्ध	निरूपमा प्रका०, प्रयाग	१९६२०
चौटी की पकड़	उपन्यास	किताब महल प्रयाग	१९५८
तुलसीदास	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	सप्तम संस्क०, २०२१
देवी	कहानी	निरूपमा प्रका०, प्रयाग	१९६२
नए पते	काव्य	हिन्दु०पब्लि०, प्रयाग	प्रथम सं०, १९५६
निरूपमा	उपन्यास	भारतीय भंडार, प्रयाग	सातवां संस्क०, १९५४
पंत और पल्लव	निबंध	गंगा ग्रन्थागार	१९४६ ई०
प्रबन्ध प्रतिमा	निबंध	भारती भंडार प्रयाग	१९४० ई०
प्रबन्ध पद्म	निबंध	भारती भाषा भ०, दिल्ली	द्वितीय सं०, सं२०११
प्रभावती	उपन्यास	किताब महल, प्रयाग	१९६३
परिमल	काव्य	गंगा ग्रन्था०, लखनऊ	छठां संस्क०, १९५४
बैला	काव्य	हिन्दु०पब्लि०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९४६
बिल्लेसुरबकरिहा	रेखाचित्र	किताब महल, प्रयाग	
लिली	कहानी	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	सं० १९६०
सकुल की बीबी	कहानी	भारतीय भंडार, प्रयाग	तृतीय संस्क०, १९४१

महादेवी वर्मा

अतीत के चलचित्र	रेखाचित्र	भारतीय भंडार, प्रयाग	सं० २००३
आधुनिक कवि महादेवी काव्य		हिन्दी साहित्य सं०, प्रयाग	प्रथम सं०, १९४०
अंशला की कहियाँ	निबंध	भारती भंडार, प्रयाग	षष्ठम संस्क०, २००७
वीपशिक्षा	काव्य	किताबिस्तान, प्रयाग	तृतीय सं०, १९५०
महादेवी का विवेचनात्मक गद्य		स्टूडेन्ट्स फ्रेंड्स, इलाहाबाद	
यामा	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	तृतीय संस्क०, २००८

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
सप्तपर्णी	काव्य	राजकमल प्रकाशन, दिल्ली	प्रथम संस्क०, १९६०
स्मृति की रेखाएं	रेखाचित्र	भारती भंडार, प्रयाग	द्वितीय संस्क०, २००१
साहित्यकार की आस्था			
तथा अन्य निबन्ध	निबन्ध	लोक भारतीय, प्रयाग	१९६२
हिमालय	काव्यकासंपा०	,, ,,	

रामकुमार वर्मा

अंजलि	काव्य	साहित्य भ० प्र०, प्रयाग	
अनुशीलन	आलोचना	साकेत प्रका०, प्रयाग	
अभिशाप	काव्य	श्रीभाबन्धु आश्रम, इलाहाबाद	१९३०
आकाश गंगा	काव्य	रामाना०, प्रयाग	१९५७
आधुनिक कवि			
रामकुमार वर्मा	काव्य	हिन्दी सा० स०, प्रयाग	तृतीय संस्क०, २०१०
इन्द्रधनुष	एकांकी	राजकिशोर प्रका०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९५६
एकलव्य	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	,, सं० २०१५
एकांकी कला	आलोचना	रामनारायणलाल, प्रयाग	१९६०
ऋतुराज	एकांकी	सेण्ट्रल बुक०, प्रयाग	१९५१
कबीर का रहस्यवाद आलोचना		साहित्य भ०, प्रयाग	१९३०
कुलललना	काव्य	गृहलक्ष्मी कार्या०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, सं० १९८३
कौमुदी महोत्सव	एकांकी	साहित्य भ० लि०, प्रयाग	,, १९४६
चन्द्र किरण	काव्य	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	१९३७
चारुमित्रा एकांकी	एकांकी	साहित्य सदन, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९४१
चार ऐतिहासिक एकांकी		साहित्य भ० लि०, प्रयाग	,, १९४६
चित्ररेखा	काव्य	हिन्दी साहित्य स०, प्रयाग	चतुर्थ, संस्क०, २००३
चितौड़ की चिता	काव्य	चांद प्रेस, इलाहाबाद	१९२६
जीहर	काव्य	हिन्दी भ० अनाएकली, प्रयाग	१९३६

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
सप्तपणी	काव्य	राजकमल प्रकाशन, दिल्ली	प्रथम संस्क०, १९६०
स्मृति की रेखाएँ	रेखाचित्र	भारती भंडार, प्रयाग	द्वितीय संस्क०, २००१
साहित्यकार की आस्था			
तथा अन्य निबन्ध	निबन्ध	लोक भारतीय, प्रयाग	१९६२
हिमालय	काव्यकासपाठ	,, ,,	

रामकुमार वर्मा

अंजलि	काव्य	साहित्य भण्डार, प्रयाग	
अनुशीलन	आलोचना	साकेत प्रका०, प्रयाग	
अभिशाप	काव्य	श्रीभक्तान्धु आश्रम, इलाहाबाद	१९३०
आकाश गंगा	काव्य	रामाना०, प्रयाग	१९५७
आधुनिक कवि			
रामकुमार वर्मा	काव्य	हिन्दी सा०स०, प्रयाग	तृतीय संस्क०, २०१०
इन्द्रधनुष	एकांकी	राजकिशोर प्रका०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९५६
एकलव्य	काव्य	भारती भंडार, प्रयाग	,, सं० २०१५
एकांकी कला	आलोचना	रामनारायणलाल, प्रयाग	१९६०
क्षुराज	एकांकी	सेण्ट्रल बुक०, प्रयाग	१९५१
कबीर का रहस्यवाद आलोचना		साहित्य भ०, प्रयाग	१९३०
कुलललना	काव्य	गुरुलक्ष्मी कार्या०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, सं० १९८३
कौमुदी महोत्सव	एकांकी	साहित्य भ० लि०, प्रयाग	,, १९४६
चन्द्र किरण	काव्य	गंगा ग्रन्थागार, लखनऊ	१९३७
चार मित्रा एकांकी एकांकी		साहित्य सदन, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९४१
चार ऐतिहासिक एकांकी		साहित्य भ० लि०, प्रयाग	,, १९४६
चित्ररेखा	काव्य	हिन्दी साहित्य स०, प्रयाग	चतुर्थ, संस्क०, २००३
चितोड़ की चिता	काव्य	चांद प्रेस, इलाहाबाद	१९२६
जौहर	काव्य	हिन्दी भ० अनारकली, प्रयाग	१९३६

नाम पुस्तक	रचना शैली	प्रकाशक	संस्करण
दीप दान	एकांकी	भारती भंडार, प्रयाग	सं० २०१५
ध्रुवतारिका	एकांकी	राजकमल प्रका०, दिल्ली	१९५०
निशीथ	काव्य	विश्व साहित्य ग्रन्थमाला,	१९३१
पृथ्वीराज की आँखें	एकांकी	विद्या मं० प्रका०, सुरार	सं० २०००
बापू	एकांकी	राजकिशोर प्रका०, प्रयाग	१९५५
मयूर पंख	एकांकी	साहित्य मं० प्रका०, प्रयाग	
मेरे सर्वश्रेष्ठ	एकांकी	लक्ष्मी प्रका०, जबलपुर	द्वितीय संस्क०, १९६२
रजत रश्मि	एकांकी	भारतीय ज्ञान०, काशी	१९५२
रम्य राशि	एकांकी	रामना०, प्रयाग	१९५०
रिमझिम	एकांकी	किताब मं०, प्रयाग	प्रथम सं०, १९५५
रूपराशि	काव्य	सरस्वती प्रेस, बनारस	१९३१
रेशमी टाई	एकांकी	भारती भंडार, प्रयाग	चतुर्थ संस्क०, २००६
विचार दर्शन	आलोचना	साहित्य निबुंज, प्रयाग	प्रयाग, प्रथम संस्क० १९५८
विजय पर्व	नाटक	रामना०, प्रयाग	तृतीय संस्क०, १९५२
विभूति	एकांकी	विद्या मं०, प्रका०, सुरार	,, , २००४
वीर हम्पीर	काव्य	हिन्दी साहित्य प्रका० नरसिंहपुर,	१९२२
शिवाजी	एकांकी	साहित्य मं० प्रका० लि०,	१९४६
सप्त किरण	एकांकी	नेशनल इन्फा० एण्ड पब्लि० नई दिल्ली	
साहित्य : चिंतन	आलोचना	किताब मं०, प्रयाग	१९६५
साहित्य शास्त्र	,,	भारतीय वि०, प्रयाग	प्रथम संस्क०, १९५६
साहित्य समालोचना	आलोचना	हिन्दी भवन, प्रयाग	१९८७ विक्रमी

सहायक ग्रन्थों की सूची

- अमेरिकी इतिहास की रूपरेखा - फ्रांसिस ह्विटने - यूनाइटेड स्टेट्स इन्फा० सर्विस, नई दिल्ली
- आधुनिक काव्य धारा - डॉ० केशरीनारायण शुक्ल, सरस्वती मं०, काशी, प्रथम सं०, २००४
- आधुनिक काव्यधारा का सांस्कृतिक द्रोत - डॉ० केशरीनारायण शुक्ल, सर० मं०, काशी, प्र० सं०
- आधुनिक हिन्दी काव्यधारा की मुख्य प्रवृत्तियाँ, डॉ० नगेन्द्र, नेश० पब्लि० हा०, दिल्ली, १९५२
- आधुनिक हिन्दी काव्यमें रहस्यवाद, डॉ० विश्वनाथगोड़, नन्दकि० एण्ड० सं०, चौक, वाराणसी
- आधुनिक साहित्य की प्रवृत्तियाँ, नामवर सिंह, लोकभा० प्रका०, प्रयाग, १९६२ ई०
- कला, हंसकुमार तिवारी, मानस० प्रकाशन, गया,
- कबीर ग्रन्थावली, संपा० श्यामसुन्दर दास, नागरी प्रचारिणी सभा, काशी, १९२८
- कबीर ग्रन्थावली, डॉ० पारसनाथ तिवारी, हिन्दी परिषद् प्रयाग, प्र० सं०
- कुछ विचार : प्रेमचन्द, सरस्वती प्रकाशन, इलाहाबाद
- गीता रहस्य अथवा कर्मयोग शास्त्र, बालगंगाधर तिलक, जयन्त श्रीधर तिलक, पूना, १९५६
- हायावाद युग, डॉ० शम्भूनाथ सिंह, सरस्वती मंदिर, जतनवर, बनारस, प्र० सं०, १९५६
- हायावाद का पतन, डॉ० देवराज, वाणी मंदिर प्रेस, कपरा, प्र० सं०, १९४८
- हायावाद की काव्य साधना, प्रो० दौम, साहित्य ग्रन्थमाला कार्या०, काशी, सं० २०११
- हायावाद के गौरव चिह्न, प्रो० दौम, हिन्दी प्रचारक पुस्तका०, वाराणसी, द्वि० सं०,
- जाति सिद्धान्त एक अनुसंधान द्वारा प्राप्त निष्पत्ति, अनु० नेमिचन्द्र जैन, ओरि० लैंग०, दिल्ली
- तांत्रिक वांगमय में शाक्त दृष्टि - महामहोपाध्याय डॉ० गोपीनाथ कविराज, विहार
- रा० भा० परि०, पटना, प्रथम आवृत्ति,
- दर्शन दिग्दर्शन, राहुल सांकृत्यायन, किताब महल, प्रयाग, १९४७
- धर्म और समाज, डॉ० राधाकृष्णन्, अनु० विराज, राजपाल एं० सं०, दिल्ली, १९६०
- धर्म: तुलनात्मक दृष्टि में, डॉ० राधाकृष्णन्, अनु० विराज, राजपाल एं० सं०, दिल्ली, १९६३
- निराला काव्य और व्यक्तित्व, धनंजय वर्मा, विद्या प्रका० मं०, दिल्ली
- निराला अभिनन्दन अंक, प्रकाशक, निराला अभिनन्दन ग्रन्थ स्वागत स०, कलकत्ता, १९५३
- प्रकृति और काव्य, डॉ० रघुवंश, साहित्य भ० लिमिटेड, प्रयाग, २००५
- प्रसाद का काव्य, डॉ० प्रेमशंकर, भारती भंडार, प्रयाग, प्रथम सं०, संवत् २०१२
- प्रसाद, निराला, पंत, महादेवी की श्रेष्ठ रचनाएं, वाचस्पति पाठक, लोकभा०, प्रयाग, प्र०

भाषा और समाज, डॉ० रामविलास शर्मा, पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली
 भारतवर्ष में जाति भेद, आचार्य द्वातिज मोहन सेन, साहित्य भवन प्रा० लि०, प्रयाग, १९५२
 भारत की राष्ट्रीय संस्कृति, डॉ० आबिद हुसेन, अनु० महेन्द्र चतुर्वेदी, साहित्य सचिवालय, २०१५
 भारतीय कला के पद चिह्न, डॉ० जगदीश गुप्त, भारती भ०, प्रयाग, प्रथम संस्क०
 भारतीय दर्शन, डॉ० उमेश मिश्र, प्रकाशन व्यूरी, सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश, लखनऊ
 मार्क्सवाद और मूलदार्शनिक प्रश्न, श्री श्रीप्रकाश आर्य, आधार प्रका०, पटना, १९६८
 मानवता और शिक्षा: पूरब और पश्चिम के देशों में - (यूनेस्को रिपोर्ट) अनु० यदवशी --

औरियन्टल लॉगमेन्स, नयी दिल्ली,

महादेवी का विवेचनात्मक गद्य--सं० गंगाप्रसाद पाण्डेय, स्टूडेंट्स फ्रेंड्स, इलाहाबाद
 मानव और संस्कृति- श्यामाचरण दुबे, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली, प्र० सं०, १९६० ई०
 युग और साहित्य, शान्तिप्रिय द्विवेदी-इंडियन प्रेस, इलाहाबाद, १९५० ई०, द्वितीय संस्करण
 रामचरित मानस-गौस्वामी तुलसीदास-- गीताप्रेस, गोरखपुर
 रहस्यवाद - परशुराम चतुर्वेदी, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, प्र० सं०, २०१० वि०
 रूपाम्बरा--सं० सच्चिदानन्द वात्स्यायन- भारतीय ज्ञानपीठ, काशी
 विचार और अनुभूति-डॉ० नगेन्द्र-गौतम बुक डिपो, दिल्ली, प्र० सं०, १९४६
 विनय और पत्रिका-गौस्वामी तुलसीदास-गीताप्रेस, गोरखपुर
 विवेचना-इलाचन्द्र जोशी-हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, २००५ वि०
 सुमित्रानन्दन पंत, डॉ० नगेन्द्र, साहित्यरत्न भण्डार, आगरा, प्र० सं०
 संस्कृति संगम-आचार्य द्वातिज मोहन सेन- द्वि० सं०, साहित्य भ० लि०, प्रयाग
 संस्कृति और साहित्य-डॉ० रामविलास शर्मा किताब महल, प्रयाग
 संस्कृति का दार्शनिक विवेचन, डॉ० देवराज, प्रकाशन व्यूरी सूचना विभाग, उत्तर प्रदेश, लखनऊ
 संस्कृति के चार अध्याय - दिनकर राजपाल एण्ड सन्ज, काश्मीरी गेट, दिल्ली, प्रथम०, १९५०
 हिन्दी भाषा और साहित्य का इतिहास-आचार्य चतुरसेन, मेहरचन्द लक्ष्मणदास, संस्कृत

हिन्दी पुस्तक विक्रेता, लाहौर, प्र० सं०

हिन्दू परिवार मीमांसा--हरिदत्त वेदालंकार-भारती भंडार, प्रयाग, प्र० सं०
 हिन्दी साहित्य का इतिहास- रामचन्द्र शुक्ल, नागरी प्रचारिणी सभा, काशी, बार० संस्करण
 हिन्दी काव्य पर आंग्ल प्रभाव-डॉ० रवीन्द्रसहाय वर्मा, पद्मजा प्रका०, कानपुर, प्र० सं०, २०११
 हिन्दी काव्य की प्रवृत्तियाँ-^{सं०} संस्करण, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली
 हिन्दी के दो प्रमुख वाद : रहस्यवाद और हायावाद - सं० प्रेमनारायण टंडन

वांगम्य विमर्श - पं० विश्वनाथप्रसाद मिश्र, प्र०सं० मार्गशीर्ष, संवत् १९६६

हिन्दी साहित्य : बीसवीं शताब्दी - नन्ददुलारे वाजपेयी - लोकभारती प्रकाशन, प्रयाग, १९६३
हिन्दी साहित्य खंड दो । सं० धीरेन्द्रवर्मा, वृजेश्वर वर्मा, हिन्दी परिषद्, प्रयाग, प्र०सं०
हिन्दी साहित्य कोश, भाग १, सं० डॉ० धीरेन्द्र वर्मा तथा अन्य - ज्ञान मं० लि०, वाराणसी

संस्कृत की पुस्तकों की सूची

छान्दोग्योपनिषद् - राजपाल सं०सं०, आर्य, पुस्तकालय, लाहौर

अभिधर्म कोश - सटीक, राहुल सांकृत्यायन - काशी विद्यापीठेन प्रकाशित, १९८८

ऐतरेय ब्राह्मणम् - सामश्रमित्रीसत्यव्रतशर्मा - कालिकाता - राजन्वत्याम, १९६६ सं०

तैत्तिरीय संहिता - भट्ट व भास्कर मिश्र विरचित भाष्यसहित, राजकीय, पुस्तकालय, मेसूर, ६४

तंत्रालोक - कश्मीर संस्कृतग्रन्थावलि: प्र० महाराजा जम्मू कश्मीर, श्रीनगर, कश्मीर, सं० १९७७

धम्मपद, सं० राहुलसांकृत्यायन, बुद्ध विहार, लखनऊ, सं० १९५७

नेत्र तंत्र, भाग २, कश्मीर संस्कृति ग्रन्थावलि, हरिसिंह बहादुर महाराज, जम्मू और कश्मीर,
१९२७ ई०

प्रत्यभिज्ञा हृदयम्, सं० जगदीशचन्द्र वर्तजी, आर्कालाजिकल और रिसर्च विभाग, कश्मीर राज्य
पराशर स्मृति, कलि मातानमर्या शकाब्द: १८१३

महाभाष्यम् (पार्तजलि) श्रीनारायण शास्त्रि देवदत्त दुर्गादत्त शर्माहिरानन्द शर्मा, पंडितैश्च,
संशिता, संशोधित, मिर्जापुर, १८५५ ई०

बौद्धायन धर्मशास्त्र - सं० E. H.ultzsch, Leipzig 1884.

महाभारत (शान्तिपर्व), गीता प्रेस, गोरखपुर

ब्रह्मेवर्त पुराण - आनन्दानन्दब्राम मुद्रणात्स्य, शालिवाहन शकाब्द, १९३५

माध्यमिक वृत्ति, आचार्य चन्द्रकीर्तिसं० करतचन्द्र हास, टिब्बत एण्ड कं०, लंदन

यजुर्वेद भाष्यम्, परमहंस परिव्राजकाचार्य, अजमेर, सं० २०१७

विष्णुपुराण, गीताप्रेस, गोरखपुर, प्र० सं०, २०१८ वि०

वैजयन्ति - इति भागवता यादव प्रकाशेन विरचितायां वैजयन्त्या त्र्यंशकाणाम्, नानासिंहा-
ध्याये, संपा० गस्टवग्रोपर्ट, मद्रास, १८६३ क्रि०

सर्वदर्शन संग्रह श्री माध्वाचार्य विरचित, भाषाटीका समेत, कल्याण प्रेस, बम्बई, सं० १९८२

श्री स्वच्छन्दतंत्रम् - महामहेश्वराचार्य श्री कामराज कृते ध्यातव्य टीकापैतम्, श्रीनगर, कश्मीर

१९६० वि०

सौन्दर्य लहरी - श्री शंकराचार्य विरचिता - विश्वविद्यालय ओरियन्टल रिसर्च इंस्टीट्यूट

पब्लिकेशन्स, १९५३

संयुक्त निकाय, जिल्दतीसरी, भिदर, जगदीश कश्यप, मित्र धर्म रक्षित, महाबोधि सारनाथ

वाराणसी, प्रथम संस्करण ।

ऋग्वेद भाग, १, २, ३, गायत्री तपोभूमि, मथुरा, प्र० संस्करण

साङ्गैः युज

सम्मेलन दर्शनम्, अर्वात पातंजलि दर्शनम्, सं० गोस्वामि दामोदर शास्त्री, प्र० जयकुण्डादास

हरिदास, गुप्त, बनारस, १९३५ ई०

पत्र-पत्रिकाएं

आलोचना

माधुरी

वीणा

सुधा

सरस्वती

सम्मेलन पत्रिका

नागरी प्रचारिणी पत्रिका

हन्दु

चौद

विशाल भारत

List of English Books.

Ancient Indian Culture and Civilization - K.C. Bhakravarti -
Vora & Publishers 1961.

Art and Society - Sidney Finkelstein - International and
Publishers, New York.

Caste and class in India - G.S. Ghurya - Popular Books
Dept. 1957.

Encyclopedia of the Social Sciences - Vol. IV - Edwin R.A.
Seligman - The MacMillan Company-
New York - 1937.

Encyclopedia of Religion and Ethics - Part. 5 Edited by
Jones Hastings - Edinburgh. T. & T Clark,
38, George Street.

History of Dharma Sastra - Pandurang Vaman Kane- Vol. I-
Bhandarkar Oriental Research Institute,
Poona - 1930.

Indian: A Conflict of Culture - Kewal Motwani - Thacker &
Co. Ltd.

Indian Aesthetics - K.C. Ramaswami Sastri - Sri Rangam
Sri Ramvilas Press 1926.

Mysticism - E. Underhill - 17th Edition 1944.

Poets and Mystics - E.L. Watkin - First Published 1953.

Selected Works Marx - Vol. I .

Published Foreign Language Publication Moscow.

The Art and Man - Raymond S. Stitts - Mc Graw - Hill
Book Company Inc. New York, 1940.

The Bhagavadgita by S. Radhakrishnan - George Allen &
Unwin , London, Fifth Impression 1958.

The Philosophy of Humanism - Corliss Lamant - Elek Book,
Great James Street London - 1958.

The World Book Encyclopedia - 1960.

Field enterprises Educational Corporation-
Merchandise Mart Plaza Chicago - 54.

United Provinces Senses Report 1907.

Vaijayanti (Dictionary) by Gustav Oppert, Madras, 1893.